



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet Zagreb

Ljatif Demir

KNJIŽEVNI I JEZIČKI ASPEKTI KULTURE ROMA JERLIJA U MAKEDONIJI

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet Zagreb

Ljatif Demir

KNJIŽEVNI I JEZIČKI ASPEKTI KULTURE ROMA JERLIJA U MAKEDONIJI

DOKTORSKI RAD

Mentor:

dr.sc. Lidija Kapuševska – Drakulevska, red.prof.

Zagreb, 2017



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Ljatif Demir

LITERARY AND LINGUISTIC ASPECTS OF YERLI ROMA CULTURE IN MACEDONIA

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

prof.dr.sc. Lidija Kapuševska – Drakulevska

Zagreb, 2017

INFORMACIJA O MENTORU

Lidija Kapuševska-Drakulevska (1962) je redovni profesor na Katedri za opštu i komparativnu književnost na Filološkom fakultetu "Blaže Koneski" u Skoplju.

Član je makedonskog Udruženja Komparativista, Europske mreže za komparativne književne studije (REELC/ENCLS) i Međunarodnog udruženja za komparativnu književnost (AILC/ICLA).

Objavila je sljedeća djela: *U lavirintima fantastike* (1998), *Poetika nesaznajnog* (2001), *Poetika iznenađenja* (2003) i *Margarita u potrazi za Majstorom* (2006), *Kaleidoskop - eseji i studije* (2011) i dr.

Urednik je sljedećih djela:

- *Antologija svjetske lirike* (1994), zajedno s Majom Bojadžievskom
- *Dan u Skoplju*, Skoplje antologija kratkih priča (1998)
- *Kuća - u cijelom svijetu*: tematski izbor ("Kuća prag") makedonske poezije (2004. na makedonskom i engleskom jeziku)
- Vlada Urošević, *Nepredvideni prošetki* (izbor poezije / izborne priče), odabir i uvod (2008)
- Ivan Džeparoski, *Volja za misla* (izbor poezije), odabir i uvod (2008)
- *Teška noć*: antologija suvremene makedonske fantastične priče (2009)
- *Кога пеперугата станува песна*- izbor iz suvremene makedonske poezije na flamanskom (2010) zajedno s Vladimirom Martinovskim.

Objavljuje studije i eseje iz oblasti književne fantastike, tumačenja pjesničkih tekstova i komparativnog proučavanja književnih fenomena (imagologija, interkulturalni odnos, sjećanje i identitet)..

SAŽETAK

Ovo je prvi rad koji se bavi književnim, kulturnim i jezičnim aspektima kulture Roma Jerlija/Arlija (starosjedilaca). Govori o utjecaju sjedilačkog načina života na kulturu, književnost i jezik Roma u Makedoniji, pa time i općenito u EU.

U središtu interesa doktorskoga rada jest suočavanje s prošlošću i književnim, kulturnim i jezičkim aspektima kulture Roma Jerlija (Yerli) u Makedoniji. Ovi su aspekti viđeni kroz istraživanja povijesti, dijalozima, intertekstualnosti, antropologije, sociologije kulture i imagologije (kao dio komparativne književnosti).

U radu se razvijaju novi aspekti razmatranja o pripovijedanju ne-Roma o sjedilačkim Romima, i to rekonstrukcijom već napisanih i objavljenih radova o romskoj književnosti i o Romima u makedonskoj književnosti, te se teži tome da se proučavanjem tragova ili imaginacija približimo prošlosti, a time i označimo početak razdoblja jednog drugačijeg znanstvenog, književnog i lingvističkog pristupa Romima.

Metodologija se temelji na intertekstualnim, kontekstualnim, materijalističkim i historicističkim čitanjima, kao i na književnoj i kulturnoj kritici pojedinoga djela. Istražena djela ne-Roma i Roma uključuju izbor tekstova i bitnih događaja koji su dio književno-kulturne povijesti Roma Jerlija u Makedoniji.

Filološkom se analizom utvrđuje vrijeme nastanka tekstova, verzije tekstova i autorstva. Sadržaj, raspored i logička povezanost književnokulturnih informacija potječu iz temeljnih pitanja književne znanosti i njenog odnosa prema drugim segmentima kulture, kao i prema kulturi „Drugog“ u društvu.

Ovaj doktorski rad pruža nove spoznaje o Romima u Makedoniji i općenito u Europi i svojim istraživanjem daje značajan znanstveni doprinos romskim studijama u Makedoniji i Hrvatskoj, te u široj regiji.

Ključne riječi

Romi, Jerlije/Arlije u Makedoniji, kultura Roma, književnost Roma, književnost ne-Roma, film, arlizam, (polu)nomadizam, slika Drugog

ABSTRACT

Roma as an ethnic group have been inhabited for centuries on the territory of Macedonia.

They are sedentary people, because they live sedentary way of life ever since they arrived on this territory. Almost there are no works dealing with the literary, cultural and linguistic aspects of Roma Jerlija-Yerli's culture and papers about the impact of the sedentary lifestyle on culture, literature and language of Roma in Europe in general, and thus in Macedonia.

The focus of the doctoral work is to confront the past and the literary, cultural and linguistic aspects of the Roma Roma Yerli's culture in Macedonia. These aspects are seen through history, dialogism, intertextuality, anthropology, sociology of culture and imagology (as part of comparative literature).

The aim of this paper is to explore the factors that led to exclusion of Roma Yerli from the Macedonian society and the process of developing stereotypes about Roma as a non-sedentary people under the influence of the general negative attitudes and images of Roma as "nomads" in Europe.

Its purpose is to identify the processes and factors that encourage such reception, as well as the literary, linguistic and cultural aspects that have influenced the limiting and slowing development of Roma in literature, language and culture.

The basic thesis of the work is: Roma Arles, despite their differences, due to their way of living through the centuries in Macedonia, should have different treatment in all the pores of life and the rest of the inhabitants should consider them as "theirs" and / or an integral part of the Macedonian society and that they are not foreigners, nomads or semi-nomads.

The paper seeks to illustrate the non-Roma image of Romas by reconstructing already written and published works on Roma literature and about Roma in Macedonian literature. It also strives

to get closer to the past by studying traces or imagination, and thus mark the beginning of a period of a different scientific, literary and linguistic approach to the Roma.

The work itself is part of a culture of remembrance and memories that are still present in Macedonia in their various aspects. This is an area of research that is currently topical and whose results and new findings take over the literary theory in order to explore literary and artistic works that reflect on the Roma past.

This paper explores the relationship between Macedonians and Roma through analysis of the works of non-Roma authors, but also the time and places when these works were written.

Some of the authors worth mentioning are:

- Marko Cepenkov (Makedonski narodni umotvorbi, Prilep, XIX. st.),
- Kuzman Šapkarev (Makedonski narodni predanija, Ohrid, XIX. st.),
- Vasil Iljovski (Čorbadži Teodos, Skopje, 1937.),
- Vidoe Podgorec (Beloto Ciganče, Skopje, 1966.),
- Dimitar Dimitrovski Takec (So kaavel, teavel, Bitola, 1994.),
- Vladimir Kostov (Bitolski triod, Bitola, 1994.),
- Ante Poposki (Saga za Ciganite, Skopje, 1980.),
- as well as the author of famous movie productions Stole Popov (Dae, 1979. i Gypsy Magic, 1997.).

The paper also analyzes the works of Roma authors:

- Šaipa Jusufa (Gramatika e romane čhibaki/Gramatika na romskiot jazik, Skopje, 1980.),
- Kemala Komine (Igri bez koren, Skopje, 1972.),
- Jusufa Sulejmana (Sobrani dela, tom I – poezija, Skopje, 2010.),
- Fadila Redžepovskog (I parni kula/Bela Kula, Skopje, 1996.),
- Akile Eminova (Amanetot, Štip, 1998),
- as well as the work of the Roma drama group Teatar Pralipe.

The paper collects bibliographies of various reference works, works on historical-cultural relations between the majority population and Roma, literary and cultural journals, literary newspapers and periodicals.

Our methodology is based on intertextual, contextual, materialistic and historic readings, as well as on literary and cultural criticism of a particular piece of work, whether fictional or nonfictional. Non-Roma and Roma research includes selection of texts and important events that are part of the literary-cultural history of Roma Yerli in Macedonia.

The philological analysis determines the time when texts, versions of texts and authorship are created. The content, layout and logical connection between literary and cultural information derive from the fundamental questions of literary science and its relation to other cultural segments as well as to the culture of "the other" in society.

This doctoral dissertation is divided (excluding the introduction, conclusion and list of literature) into three chapters.

The first chapter contains an overview of the basic theoretical-methodological framework for studying *yerlism* and nomadism (semi nomadism) in general with respect to Roma in Macedonia, and announcing the research questions that this paper deals with, although each chapter introduces other scientific concepts that serve as useful instruments within the framework in which Roma can be found as a motif in cultural and literary creation in Macedonia.

The central part of the work is divided into two large chapters (each of which has its branches in the subchapters). These subchapters talk about:

- (i) culture of Roma Yerli in Macedonia,
- (ii) (ii) Literature and Non-Roma Artistic Works on Roma Yerli and
- (iii) (iii) literature and linguistic aspects of Roma Yerli.

In the empirical part of the research, we primarily applied qualitative literary, linguistic and cultural methods.

Qualitative methods represent a number of interpretative techniques aimed at describing, decoding, translating and otherwise interpreting the meaning of some phenomena in a society in which Roma were natives (sedentary Roma).

Pragmatism has been applied, as a research approach whose focus is the problem, not the method, and we have used all available methods for research and understanding of Yerli. Pragmatism has given us freedom in the application and combination of research methods. It starts from the idea that pluralism as approach can contribute to better understanding of the problem of sedentary lifestyle and created images of Roma in Macedonia to a greater extent.

We hope that this doctoral work will be a significant contribution to Roma studies in Macedonia and Croatia, and in the wider region.

Keywords

Roma, Jerlia / Yerli in Macedonia, Roma culture, Roma literature, non-Roma literature, film, yerlism, (semi) nomadism, the image of “the other”

SADRŽAJ

UVOD	4
1. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIRI PROUČAVANJA JERLIZMA I NOMADIZMA (POLUNOMADIZMA) KOD ROMA U MAKEDONIJI	9
1.1. Negacija romske etničke i kulturne posebnosti	12
1.1.1. Zajednički makedonski prostor i etnička distanca	13
1.1.2. Status ravnopravnog građanina	14
1.1.3. Socijalna isključenost i marginalizacija Roma	17
1.1.4. Društveno kulturološko značenje atributa stranac i `proces balkanizma`	18
1.1.5. Egzistencijalni identitet stranca	19
1.1.6. Romski `otoci` u središtu urbanog prostora	22
1.2. Arlizam i nomadizam kod Roma	23
1.2.1. Teritorijalnost i eksteritorijalnost Roma	25
1.2.2. Generaliziranje romskog načina života	28
1.2.3. Temeljni pojmovi o terminima Rom i Nomad	29
1.2.4. Povijesno iskustvo i razlike između Arlija i Polunomada	31
1.2.5. Matični teritorij i Romi	35
1.3. Povijest i kultura Roma Arlija na prostorima Makedonije	36
1.3.1. Romi u Bizantu	36
1.3.2. Romi u Osmanskom Carstvu	39
1.3.3. Status arlizma (jerlizma, yerlizma, erlizma) u Osmanskom carstvu	42
1.3.4. Osmanski salnami o Romima u Makedoniji u 19. st.	45
1.3.5. Interakcija između Roma i ne-Roma	47
1.3.6. Mahalski život Roma u Makedoniji	48
1.4. Imena i karakteristike Roma u Makedoniji	49
1.4.1. Kultura Roma Arlija u Makedoniji	53
1.4.2. Odnos i stavovi ne-Roma prema Arlijama	58
1.4.3. “Svijest geta” i bipolarna društvena struktura	60
1.4.4. Romi i kultura siromaštva	61
1.5. Analiza konjuktivnih i diskonjuktivnih procesa – asimilacija, segregacija i posesivnost	63
1.5.1. Kolektivna osuda prema svim Romima	64
1.5.2. Početak promocije kulture sedentarnih Roma u Makedoniji	66
1.6. Romi Arlije u 20. st.	67
1.6.1. Pojava Šaipa Jusufa i osnaživanje kulturnog identiteta Roma Arlija	69
1.6.2. Proces prihvaćanja različitosti u makedonskom (balkanskom) kulturnom prostoru	73
1.6.3. Romi između antropološkog kontrasta i ksenološkog geografskog diskursa	75

1.7. Literarno teorijski diskurs i memorijalno prikazivanje.....	77
1.7.1. Predstava drugog (stranca) u književnim djelima.....	79
2. ROMI U MAKEDONSKOJ KNJIŽEVNOSTI I FILMU	87
2.1. Predodžbe o Romima u književnim i umjetničkim djelima u Makedoniji	88
2.2. Romski motivi u usmenim ili sakupljenim književnim narodnim zbornicima.....	91
2.2.1. Marko Cepenkov i Kuzman Šapkarev i romski motivi u narodnim tekstovima....	92
2.3. Narativi kao preduvjet u stvaranju, prihvatanju i popularizaciji stereotipa.....	98
2.3.1. Makedonska dječja književnost i romski motivi - Vidoe Podgorec	100
2.3.2. Makedonska drama i romski motivi – Vasilj Iljoski.....	103
2.3.3. Utopijska podjela nacionalnih identiteta.....	105
2.4. Arlija i Arlička kao motiv u djelima bitoljskih književnika Dimitra Dimitrovskog Takeca i Vladimira Kostova	106
2.4.1. Luka Prošić	112
2.5. Saga o “ <i>Ciganima</i> ” – Ante Poposki.....	113
2.5.1. Romski motivi u filmovima i Ante Poposki	116
2.6. Stole Popov - „Gypsy Magic”.....	120
2.7. Arlije između “konstrukcijskog i iskustvenog” u književnosti i umjetnosti.....	122
2.7.1. Nedostatak dijaloga: Arlije kao “oplemenjeni divljaci u makedonskoj književnosti i umjetnosti.....	126
3. KNJIŽEVNI I JEZIČKI ASPEKTI ROMA ARLIJA.....	130
3.1. Narodna usmena književnost kod Roma.....	130
3.2. Stare romske priče i njihove karakteristike.....	131
3.3. Proces stvaranja i razvoja usmene književnosti kod Arlija	133
3.3.1. Usmeno prenošenje sljedećim generacijama	135
3.4. Romska lirska poezija	140
3.4.1. Romske narodne pjesme, uspavanke, bajalice i poslovice	142
3.5. Rituali – arlijski oblik “kršenja zabrane”	147
3.5.1. Rituali kao medij i simbolička komunikacij Roma i ne-Roma.....	150
3.5.2. Maskiranje za vrijeme obreda i rituala.....	151
3.6. Rituali i običaji sa maskama i pojava suvremenog romskog kazališta.....	153
3.6.1 Suvremeno kazalište Roma “Pralipe”	155
3.6.2. Teatar Pralipe i oslobađanje tijela od kulturnih determinanti	157
3.6.3. Rekonstrukcija ili rekonstitucija zaboravljenog romskog sjećanja.....	159
3.6.4. Burhanov Pralipe i Lacanova teorija o “studiju zrcala”.....	162
3.7. Književnost i jezik Roma Arlija u Makedoniji	168

3.7.1. Romi i društveno-politička situacija u razdoblju između 60-ih i 80-ih godina 20.st.	169
3.7.2. O romskoj poeziji – o estetici, intuiciji i imaginaciji u pjesništvu Arlijskih pisaca	173
3.7.3. Kemal Komina	175
3.7.4. Jusuf Sulejman	179
3.7.5. Akile Eminova	184
3.7.6. Fadil Redžeposki	187
3.7.7. Ekrem Jašarov	188
3.7.8. Poezija kao zaštitnik Arlija	191
3.7.9. Književni i standardni jezik Roma Arlija	193
3.8. Jezični aspekti Roma Arlija	200
3.8.1. Osnovne karakteristike romskog (arlijskog) jezika	205
3.9. Funkcija nastave materinskog (romskog) jezika i uključivanje Roma u makedonskom društvu	220
3.9.1. Zadaci nastave materinskog (romskog) jezika	221
3.9.2. Statistički podaci o obrazovanju Roma u Makedoniji i jezička barijera	222
3.9.3. Romski jezik kao izvor inkluzije	224
4. ZAKLJUČAK	228
LITERATURA:	244

UVOD

Romi su kao etnička skupina već stoljećima naseljeni na prostorima Makedonije. Radi se o sedentarnom narodu, jer od svog naseljavanja pa sve do danas žive sjedilačkim načinom života. Skoro i da ne postoje radovi koji se bave književnim, kulturnim i jezičnim aspektima kulture Roma Jerlija-Yerli (starosjedilaca) i radovi koji bi govorili o utjecaju sjedilačkog načina života na kulturu, književnost i jezik Roma općenito u Europi pa time i u Makedoniji. U središtu interesa doktorskog rada jest suočavanje s prošlošću i književnim, kulturnim i jezičkim aspektima kulture Roma Jerlija (Yerli) u Makedoniji. Ovi su aspekti viđeni kroz povijest, dijalogizam, intertekstualnost, antropologiju, sociologiju kulture i imagologiju (kao dio komparativne književnosti).

Cilj ovog doktorskog rada je istraživati čimbenike koji su doveli do isključivanja Roma Arlija iz makedonskog društva i razvoja stereotipa o njima kao o nesedentarnom narodu pod utjecajem generalnih negativnih stavova i slika o Romima kao „o nomadima“ u Europi. Namjera je identificirati procese i čimbenike koji potiču tu recepciju, kao i književne, jezične i kulturološke aspekte koji su utjecale na ograničavajući i usporavajući razvitak Roma u književnosti, jeziku i kulturi. Temeljna teza rada jest: *Romi Arlije svojim stoljetnim življenjem u Makedoniji i pored svoje različitosti trebaju imati drugačiji tretman u svim porama života i da ih ostalo stanovništvo treba smatrati „svojima“ i/ili integralnim dijelom makedonskog društva i da Romi Arlije nisu stranci, nomadi ili polunomadi.*

U radu se nastoji prikazati slika koju su ne-Romi stekli o sjedilačkim Romima, i to rekonstrukcijom već napisanih i objavljenih radova o romskoj književnosti i o Romima u makedonskoj književnosti, te se teži tome da se proučavanjem tragova ili imaginacija približimo prošlosti, a time i označimo početak razdoblja jednog drugačijeg znanstvenog, književnog i lingvističkog pristupa Romima.

Sam rad dio je kulturologije čija su tema sjećanja i pamćenja koja su i danas prisutna u Makedoniji u njihovim raznim aspektima, a to je područje istraživanja koje je trenutno vrlo aktualno, a čije rezultate i nove spoznaje preuzima književna teorija kako bi se istražila književna i umjetnička djela koja tematiziraju romsku prošlost.

Književnost ima veliku ulogu u stvaranju i trajnom djelovanju nacionalnih predodžbi narodâ (ne-Roma i Roma) jedni o drugima čak i onda kad se o kvantiteti i kvaliteti međusobne komunikacije može tek nagađati. Osim toga, suradnja ovih različitih, a ipak

povezanih diskursa dolazi u središte znanstvenog interesa i pokušava odgovoriti na pitanja koja su vezana za diskurs u prošlosti, kulturni diskurs pamćenja, oficijalnu i neoficijalnu politiku povijesti i književnosti o međusobnim odnosima, o važnom pitanju: koliko Romi jesu i koliko su bili dio općenite makedonske kulture?

Ovaj rad istražuje tu duboku intrinzičnu vezu između makedonskog i romskog naroda. U tome nam pomažu istražena djela autora ne-Roma, kao i vrijeme i mjesta u kojima su ta djela nastala. Neki od autora koje je vrijedno spomenuti su: Marko Cepenkov (Makedonski narodni umotvorbi, Prilep, XIX. st.), Kuzman Šapkarev (Makedonski narodni predanija, Ohrid, XIX. st.), Vasil Iljovski (Čorbadži Teodos, Skopje, 1937.), Vidoe Podgorec (Beloto Ciganče, Skopje, 1966.), Dimitar Dimitrovski Takec (So kaavel, teavel, Bitola, 1994.), Vladimir Kostov (Bitolski triod, Bitola, 1994.), Ante Poposki (Saga za Ciganite, Skopje, 1980.), kao i autora poznatih filmskih uradaka Stole Popov (Dae, 1979. i Gypsy Magic, 1997.).

Rad analizira i djela romskih autora Šaipa Jusufa (Gramatika e romane čhibaki/Gramatika na romskiot jazik, Skopje, 1980.), Kemala Komine (Igri bez koren, Skopje, 1972.), Jusufa Sulejmana (Sobrani dela, tom I – poezija, Skopje, 2010.), Fadila Redžepovskog (I parni kula/Bela Kula, Skopje, 1996.), Akile Eminova (Amanetot, Štip, 1998), kao i rad romske dramske skupine Teatar Pralipe.

Rad promatra i predstavlja raznorodne i raznolike književne, kulturne i jezičke aspekte kulture Roma Jerlija (u daljnjem tekstu: *Arlija*) u Makedoniji, pogotovo način kako se njima bave reprezentativna fiktionalna i nefiktionalna djela (književna i umjetnička djela ne-Roma i Roma u Makedoniji). Pokušava se pokazati u kojem se smislu Romi ne trebaju smatrati zasebnom zajednicom, nego integralnom etničkom skupinom koja doprinosi makedonskim multikulturnim vrijednostima i makedonskom kulturnom nasljeđu. Stoga, zbog slojevitosti tema kojima se bave romski i makedonski pisci kao i autori umjetničkih djela, književna kritika suočava se sa poteškoćama kada ih pokušava objasniti i otkriti i ujediniti u jedinstvenu književnu i kulturnu tradiciju.

Rad prikuplja bibliografije raznih referentnih djela, djela o povijesno-kulturnim odnosima između većinskog stanovništva i Roma, književnih i kulturnih časopisa, književnih novina i periodike, prikaza romskoga kazališta *Teatar Pralipe* i književno-kritičkih djela Ćulavkove, Dyserinckova, Dukića, Đordjevića, Đurića, Kristeve, Leerssenova, Liegeoisa, Mirge, Mitrovićeve, Pageauxa, Šeleve, Vukanovića, kao i teoretičara i kritičara

postkolonijalizma. Zbog nedostatka monografija i kritičkih studija o suvremenim piscima i romskim umjetnicima u Makedoniji, napravljeni su osobni intervjui sa romskim autorima koji su djelovali na prostorima Makedonije od 60-ih godina 20. st. do danas.

Naša se metodologija temelji na intertekstualnim, kontekstualnim, materijalističkim i historicističkim čitanjima, kao i na književnoj i kulturnoj kritici pojedinoga djela, fikcionalnog ili nefikcionalnog. Istražena djela ne-Roma i Roma uključuju izbor tekstova i bitnih događaja koji su dio književno-kulturne povijesti Roma Arlija u Makedoniji. Filološkom se analizom utvrđuje vrijeme nastanka tekstova, verzije tekstova i autorstva. Sadržaj, raspored i logička povezanost književno-kulturnih informacija potječu iz temeljnih pitanja književne znanosti i njena odnosa prema drugim segmentima kulture, kao i prema kulturi „drugog“ u društvu.

U romskih se autora istražuje i fenomen „neponovljive i jedinstvene“ intuicije u stvaranju njihove usmene i pisane književnosti. Istraživanje otkriva književne i sociološke čimbenike pojedinačnih recepcija u određenom vremenu i na određenom mjestu. U poglavljima se tumače događaji, navode kulturno-književni djelatnici, podastiru se činjenice iz političkog, socijalnog, kulturnog, vjerskog te društvenog života. Tako se kroz književna djela uspostavlja odnos prema makedonskoj umjetničkoj i usmenoj tradiciji (u koju je uključena i romska književnost) na tematsko-idejnoj, stilskoj te jezičnoj razini, pri čemu se koriste filološka i komparativna metoda te analiza stila. Te metode nastoje jasno odvojiti kulturološku i estetsku vrijednost istraženih djela kroz tri temeljne kategorije: (i) tekst kao kulturno-povijesni dokument (mjesto, vrijeme i jezik djela); (ii) tekst kao književna činjenica (kontekst makedonske umjetničko-književne i/ili pučke tradicije) i (iii) tekst kao književno-kulturna činjenica (djelo pojedinca kao odraz duha vremena).

Ovaj rad nam daje i prikaz intertekstualnih odnosa u jednom književnom djelu na relacijama književnost-povijest, književnost-kulturno nasljeđe i književnost-mediji. Stoga intertekstualne interpretacije književnosti nadovezujemo na intermedijalna i interdisciplinarna komparativistička i kulturološka istraživanja Roma, kao i same proizvode tih istraživanja kao što su društvo, kultura i supkultura. To nam pomaže u našim nastojanjima da objasnimo tzv. usmeno društvo koje, kako se vjeruje u Makedoniji, postoji među Romima, i njihovu književnu, kulturnu i jezičku izolaciju u makedonskom društvu. To nam između ostalog omogućava poredbeno čitanje dvaju ili više djela suvremenih romsko-makedonskih

pisaca i percipiranje njihovih pogleda na religiju, rodno pitanje, pojam obitelji, egzilno stanje i nostalgичne čežnje Roma za povratkom u „zemlju svog praporiјekla“.

Jako je važno razmotriti različite aspekte kulture, književnosti i jezika Roma u vremenu i prostoru u kojemu nastaju obje književnosti (romska i makedonska književnost o Romima), koje pisci i kulturni djelatnici stvaraju biranjem i kombiniranjem određenih segmenata sjećanja, pomoću kojih se stvaraju književne predstave kroz brojne autoslike i heteroslike, stereotipe, predrasude i klišeje. Zato je ovaj rad najviše usmjeren prema teoriji kulturnog pamćenja i imagologije.

Ovaj doktorski rad je (izuzimajući uvod, zaključak i popis literature) podijeljen na tri poglavlja.

Prvo poglavlje sadrži prikaz osnovnog teorijsko-metodološkog okvira proučavanja *jerlizma* i nomadizma (polunomadizma) općenito u odnosu na Rome u Makedoniji, te se najavljuju istraživačka pitanja kojima se ovaj rad bavi, premda se u svakom poglavlju uvode i drugi znanstveni koncepti koji služe kao korisni instrumenti u okvirima u kojima se mogu naći Romi kao motiv u kulturnom i književnom stvaralaštvu u Makedoniji.

Središnji dio rada podijeljen je na dva velika poglavlja (svaki od njih ima svoje grane u potpoglavljima). Ta poglavlja govore o (i) kulturi Roma Arlija u Makedoniji, (ii) književnosti i umjetničkim djelima ne-Roma o Romima Arlijama i (iii) književnosti i jezičkim aspektima Roma Arlija.

Ovaj rad se sastoji od razrade specifičnih interdisciplinarnih teorija u analizi aspekata književnosti, kulture i jezika Roma Arlija u Makedoniji. Tom razradom će se pružiti nove spoznaje o Romima u Makedoniji i općenito u Europi. U empirijskom dijelu istraživanja primjenjivali smo prvenstveno kvalitativne književne, jezične i kulturološke metode. Po svojoj prirodi one su "istražiteljske" i pogodne za istraživanje Roma Arlija ili koncepata koji su novi i nedovoljno istraženi. Kvalitativne metode predstavljaju niz interpretativnih tehnika koje imaju za cilj opisati, dekodirati, prevesti i na druge načine interpretirati značenje nekih pojava i fenomena u društvu u kojem su Romi bili starosjedeoci. Stoga je cilj ovog našeg rada je bio: oslanjati se što je moguće više na percepcije ne-Roma i Roma o oblastima koje se istražuju. Te percepcije su oblikovane kroz društvene i povijesne interakcije s drugima (kao društveni konstrukti), često se kombiniraju s interpretativnim pristupom, koji podrazumijeva istraživačku interpretaciju značenja koja pojedinci i skupine ne-Roma imaju o Romima i njihovim "fenomenima" i uzimaju u obzir utjecaj kulturnog, društvenog, povijesnog nasljeđa

na oblikovanje takvih stajališta. Primijenjen je i pragmatizam, kao istraživački pristup kojemu je u središtu pozornosti problem, a ne metode te smo koristili sve raspoložive metode za istraživanje i razumijevanje Arlija. Pragmatizam nam je dalo slobodu u primjeni i kombinaciji istraživačkih metoda i polazi od ideje da pluralizam u pristupu može pomoći i razumjeti problem sjedilaštva i stvorenim slikama o Romima u Makedoniji u većoj mjeri.

Nadamo se da će naše istraživanje biti značajan doprinos romskim studijama u Makedoniji i Hrvatskoj, te u široj regiji.

*Nama Romima je ostao samo okvir
kojim je nekada bilo uokvireno zrcalo...*¹

1. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIRI PROUČAVANJA JERLIZMA I NOMADIZMA (POLUNOMADIZMA) KOD ROMA U MAKEDONIJI

Skoro i da ne postoje radovi koji se bave književnim, kulturnim i jezičnim aspektima Roma Jerlija-Yerli² (i sami Romi ovu grupu Roma nazivaju *Arlija, Arlides, Erlija, Erlides*) i radova koji bi opisivali i govorili o utjecaju sjedilačkog načina života na kulturu, književnost i jezik Roma općenito u Europi a samim tim i u Makedoniji.

I danas se Rome u Europi (i Makedoniji također kao dio europskog prostora) zamišlja samo kao nomadski narod koji vodi nomadski način života i pored toga što više od 70% Roma u današnjoj Europi živi sedentarno. U Makedoniji je čak 100% Roma u posljednja dva stoljeća stalno nastanjeno. Od kraja 18. st. u Makedoniji nema nomadskih Roma. Velika većina (prema našoj procjeni više od 80%) Roma u Makedoniji su još od 14. st. starosjedioci, a ni pri samom dolasku na makedonsko tlo nisu bili nomadi³.

Kako navodi Zlatko Isaković (1997: 380): >>Makedonija je smještena na Balkanu, na području na kojemu su se oduvijek križale glavne komunikacije koje su stoljećima povezivale tri kontinenta: Europu, Aziju i Afriku. Prema popisu stanovništva iz 1994. godine, Makedonija je imala 1 945 932 stanovnika, od čega je Makedonaca 66,5%, Albanaca 22,9%,

¹ *“Nama Romima je ostao samo okvir kojim je nekada bilo uokvireno zrcalo...”* - riječi Mefaila Ismaila Demira koji je kao mišimdzija, prepričavajući legende o Romima, citirao završne riječi koje izgovara starješina Roma u Velikom mjestu *-Baro than* na kraju legende *Kako je Rom ostao bez zemlje*, koju smo zabilježili u studenom 1991.godine (2006. štampana kao dio knjige *E purane romane paramisja/Cmapume ромски приказни/Stare romske price*) i koja se nalazi u ovome radu u poglavlju *Narodne književnosti Roma*

² **Jerlija, Arlija, m.** (N mn. –e) *reg.* domorodac, mještatin, domaći čovjek, onaj koji je „odavdje” (Hrvatski enciklopedijski rječnik, Zagreb: Novi Liber, 2002) * **yerli tur.** sedentaran, stalno naseljen, mjesni, lokalni, ovdašnji; mještatin, domorodac, urođenik.

³ **nomadi** (grč. *νομάδες*, od *νομάς*: koji sa stadom luta), pojedinci i skupine ljudi koji nemaju stalno boravište, nego se stalno sele od mjesta do mjesta. [...]. Najčešće putuju u malim skupinama temeljenima na plemenskim jedinicama ili proširenim obiteljima. Nomadska društva obično su prisutna u sušnim ili polusušnim podnebljima u kojima su uvjeti za poljodjelstvo ili stalnu ispašu nepovoljni. To su uglavnom samodostatna (autarkična) društva s ustaljenim obrascima seljenja. *Pravi nomadi*, koji ne grade kuće (kao čvrste objekte) i ne bave se poljodjelstvom, razlikuju se od *polunomada*, koji se kreću (sele) samo tijekom određene sezone [...] te od pripadnika putujućih zajednica u pravome smislu riječi koji su lovci i skupljači hrane [...] ili, pak, putuju dok se bave nekom djelatnošću (*npr. neke romske zajednice poput čergara, koritara i sl.*). [...] Danas pojam nomadstvo ne uključuje samo stočare već i lovačke i ribarske skupine koje se kreću za lovinom, odn. ulovom. [...] ([http://www. enciklopedija. hr/Natuknica.aspx?ID=44022](http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=44022), pristupljeno 18.06.2014, *kurziv dodan*)

Turaka 4%, Roma 2,3%, Srba 2%, Vlaha 0,4% i ostalih nacionalnih manjina 1,8%<<. Preambula Ustava Republike Makedonije polazi od:

... povijesne činjenice da je Makedonija konstituirana kao nacionalna država makedonskog naroda u kojoj se osiguravaju puna građanska ravnopravnost i trajni suživot makedonskog naroda s Albancima, Turcima, Vlasima, Romima i drugim nacionalnostima koje žive u Republici Makedoniji." U preambuli Ustava Makedonija je definirana i kao građanska, demokratska i socijalna država. Osim uobičajene odredbe o jednakosti svih građana, Ustav ima i posebne odredbe koje se odnose na "pripadnike nacionalnosti", kako makedonski ustav naziva nacionalne manjine. Prema Ustavu, "pripadnici nacionalnosti imaju pravo slobodno izražavati, njegovati i razvijati svoj identitet i nacionalne posebnosti. Republika jamči zaštitu etničkog, kulturnog, jezičnog i vjerskog identiteta nacionalnosti. Pripadnici nacionalnosti imaju pravo osnivati kulturne i umjetničke institucije, znanstvena i druga udruženja zbog izražavanja, njegovanja i razvijanja svog identiteta. Pripadnici nacionalnosti imaju pravo na nastavu na svom jeziku u osnovnom i srednjem obrazovanju na način utvrđen zakonom. U školama u kojima se obrazovanje odvija na jeziku nacionalnosti, uči se i makedonski jezik. (Članak 68. Ustava Republike Makedonije 1994: 138).

Makedonski je Ustav iz 2001. godine, za razliku od onog prethodnog koji je ustanovljivao Makedoniju kao nacionalnu državu Makedonaca i nacionalnih manjina, iz političko-pragmatičnih razloga ustanovio Makedoniju kao građansku političku zajednicu, te izbjegao spominjanje nacionalnih manjina. U Ustavu se koriste termini poput 'većinske populacije' i (manjinske) 'zajednice'. Pripadnicima zajednica načelima jednakosti i zabrane diskriminacije na ustavnoj razini jamči se ostvarenje njihovih ljudskih i manjinskih prava⁴ (Sukladno tome, Romi kao manjina koja čini značajan udio stanovništva makedonske države u preambuli Ustava iz 2001, smatraju se konstitutivnim narodom). Druga razina zaštite prava zajednica osigurana specifičnim ustavnim odredbama koje jamče njihova prava je pravo očuvanje njihove kulturne autonomije.⁵

Romi su prema statističkim podacima, poslije Albanaca i Turaka, treća najveća manjina u Makedoniji. Prema popisu stanovništva iz 2002. godine u Makedoniji živi 53 879 Roma,

⁴ Članak 9. Ustava Republike Makedonije, Устав на Република Македонија, Службен весник на Република Македонија 52/91, 01/92, 31/98, 91/01, 84/03, 107/05.

⁵ Ibid., članak 48. Ustava Republike Makedonije

što je 2,66% od ukupnog stanovništva. Osim toga, 3 843 ljudi se izjavnili kao „Egipćani“ koji čine 0,2% ukupnog broja stanovnika. Stoga Romi i „Egipćani“ ukupno čine prema popisu 2,86% stanovništva Makedonije. Prema nekim izvorima broj Roma u Makedoniji se procjenjuje od 80 000⁶ do 260.000⁷, što bi bilo oko 4 do 12% ukupnog stanovništva.

Makedonski je službeni jezik na cjelokupnom području Republike Makedonije. Ipak, jezik svake zajednice koja čini 20% stanovništva zemlje ili jedinice lokalne samouprave također ima službeni status (na razini države).⁸ Drugim riječima, svaki pripadnik zajednice koja čak i (samo) na lokalnoj razini sudjeluje s 20% stanovništva ima pravo upotrebljavati svoj jezik i u komunikaciji s državnim organima vlasti, ne samo lokalnim. Radi provedbe Ustavom osiguranog prava na uporabu manjinskih jezika, 2008. godine donesen je Zakon o uporabi jezika koje govori barem 20% građana Republike Makedonije i jedinica lokalne samouprave.⁹ Općina Šuto Orizari jedina je općina u svijetu s romskom većinom i jedina općina u kojoj je romski službeni jezik. Šuto Orizari je dvojezična općina u kojoj se služi romskim i makedonskim jezikom.

I pored gore navedenih podataka koji ukazuju na to da su Romi i formalnopravno jednaki građani sa ostalim narodima koji žive na prostoru Makedonije, u stvarnosti većinsko stanovništvo Rome još uvijek doživljava kao “nomade”, o njima se stvara slika *stranca*, *Drugog* i *nepoznatog* (*nevidljivog*, *nedodirljivog* i *odсутnog*) u makedonskom društvu. Romi i u 21. st. nemaju status ravnopravnog građanina prema definiciji mjestnosti i građanstva koja se rabi u teoriji sedentarnosti.

Zašto ih ostali svrstavaju u nomadsku skupinu?

Zašto još uvijek postoji etnička distancija između većinskog stanovništva i Roma?

Je li romska sudbina biti nomad u svojoj domovini?

Je li to neka vrsta nadgradnje tragične stvarnosti kojom se Romima Arlijama nameće obilježje eksteritorijalnog naroda, pri čemu im se daje do znanja da nemaju ni državu ni domovinu?

Sve su to pitanja kojima želimo naći odgovore i pokazati da: *Romi Arlije svojim stoljetnim življenjem u Makedoniji i pored svoje različitosti trebaju imati drugačiji tretman u*

⁶ (<http://www.romnews.com/community/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=260>)

⁷ (http://europeandcis.undp.org/uploads/public/File/rbec_web/vgr/chapter 1.1.pdf)

⁸ Članak 7. Ustava Republike Makedonije

⁹ Закон за употреба на јазик што го зборуваат најмалку 20% од граѓаните во Република Македонија и во единиците на локалната самоуправа, Службен весник на Република Македонија 101/2008

svim porama života i da ih ostalo stanovništvo treba smatrati "svojima" i/ili integralnim dijelom makedonskog društva i da Romi Arlije nisu stranci, nomadi ili polunomadi.

O prostornoj povezanosti kao o uvjetu zajedništva, Isabel Fonseca, koja je dugo vrijeme dijelila zajednički prostor sa Romima Arlijama i istraživala njihov način života, objašnjava i potvrđuje sedentarnost Roma Arlija u svome djelu *Sahranite me uspravno*:

Od 12. do 14. st. Romi su se prebacili preko Turske [...] u Grčku te na Balkanski poluotok – najviše u Makedoniju, Bugarsku, Albaniju, Srbiju i Rumunjsku. Balkan će na neki način postati njihovom domovinom (Fonseca, 2005: 112).

Međutim sedentarnost Roma Arlija u toku povijesti je bila uvjetovana i stvorila se velika negacija njihove etničke i kulturne posebnosti.

1.1. Negacija romske etničke i kulturne posebnosti

Ne-Romi (Gadže¹⁰) u Makedoniji i danas vjeruju da je romska kultura samo *verbalna*, *primitivna* i da ne postoje izvorni romski tekstovi. Romski način života najčešće je generaliziran i stoljećima se definira kroz opis ekscesa izazvanih od pojedinih Roma, egzotičnog načina odijevanja, dječjeg džeparenja i krađa, i nijedna skupina Roma nije pošteđena te generalizirane predrasude.

Čini se da je još i danas o sjedilačkom romskom stanovništvu prisutno vjerovanje kakvo je opisao teolog iz Toleda, Sancho de Moncada, u memorijalu Filipa III 1613. godine:

Svoje argumente na račun antiromske politike zasnivaju na negaciji njihove etničke i kulturne posebnosti. Romi su: (i) neprijatelji države u kojoj se kreću [...], (ii) skitnice i zaludnici, (iii) odlikuju se razvratom i raspusništvom, (iv) lopovi su, (v) koriste vradžbine, (vi) odlikuju ih hereza, idolopoklonstvo i bezboštvo [...], (vii) koriste tajni i prevarantski jezik. Sve su to ovdje navedeni grijesi Roma, koji narušavaju osnovne i sakralne vrijednosti neromskog društva [...] (Mirga i Mróz, 1994: 40).

¹⁰ **gadže, gadje** *pl. rom.* ne-Romi. Ono što je posebno kod Roma Arlija je da naziv **Gadže** koriste samo za etničke Makedonce, dok se za Turke koriste termini *Khoraja, Horahaja, Harahaja* (prema objašnjenjima Šaipa Jusufa, koautora *Gramatike romskog jezika* koju je izdala 1980. „Naša kniga” u Skopju, etimologija te riječi može se, po svemu sudeći, naći u *hara-hara*, što na romskom arlijskom dijalektu znači *zeleno*, zbog zelenih fesova koje su nosili Osmanlije i koji su bili *simbol islama* koji su i donijeli na makedonske prostore) i/ili *Turkoja*, a za Albance koristi se naziv *Čhibane*. Ovi termini koriste samo makedonski Romi Arlije. (*moja bilj.*)

Andrzej Mirga i Lech Mróz ističu i sljedeće:

Ovaj šaroliki katalog mišljenja jasno pokazuje način na koji znanstvenici pristupaju Romima. Podijelili su uvjerenja i negativne stereotipe o njima koji funkcioniraju u najširim razmjerima—oni su u principu predstavljali bitan element u genetskim istraživanjima. Dakle, znanstvenici izvode zaključke „sa distance” prema čisto vanjskim osobinama kao što su fizionomija, vrsta zanimanja ili nazivi koji ih određuju. Osim elemenata stereotipa Roma europska tradicija im je dala i specifično značenje i svojevrsno obilježje. Izuzetak su bili stavovi koji nisu bili zamućeni predrasudama, nego koji su prekoračili etničku distancu između romskih i neromskih istraživača. (Mirga i Mróz, 1997: 41)

1.1.1. Zajednički makedonski prostor i etnička distanca

Etnička distancija između većinskog stanovništva i Roma Arlija u makedonskom društvu daje nam za pravo da se upitamo ono što se danas i sjedilački Romi u Makedoniji logično pitaju: Zašto se Romi Arlije nakon toliko godina sjedilaštva nisu integrirali u društvo i zašto se, kada se govori o Romima Arlijama na području Makedonije, misli na nomade?

Ako ovo razmotrimo (ili pokušamo barem dobiti odgovor) sa prostornog gledišta (ako se budemo pitali: zašto su i pored svog sjedilačkog načina života Romi Arlije ostali na marginama makedonskog društva?) onda možemo navesti mišljenje o suživotu na jednom prostoru koje je iznijela Antonina Kłoskowska pri čemu kroz teoriju objašnjava da „jedan prostor” i ne mora biti uvjet da se prihvati netko tko ima „drugačiju fizionomiju i profesiju ili drugačiji naziv koji ga određuje”. A. Kłoskowska ukazuje na sljedeće:

Prostorna povezanost je obično uvjet kulturnog zajedništva, ali nije jedini kriterij. Nije čak ni neophodan uvjet ako se razmatra zajedništvo kulture koje danas funkcionira u danom opsegu i koje se osjeća, iako je neophodan uvjet s gledišta nastajanja mnogostranih i trajno integriranih kulturnih cjelina. Ipak, određivanje granica ovih cjelina zahtijeva da se uzmu u obzir raznovrsni kriteriji [...]. Antropolozi i sociolozi ipak tvrde da je karakter veze između kulture i geografskog prostora složeniji nego što su smatrali predstavnici tradicionalne antropo-geografije iz povijesno-difuzionističke škole. (Kłoskowska, 1981: 54-55)

Definiranje društva i prihvaćanje određene skupine u „masi” određenog broja jedinki koje ju sačinjavaju ona vidi i kroz E. Durkheimovu (1960.) teoriju u kojoj se pojavljuju i supstancijalne i biheviorističke koncepcije društvenih fenomena:

[...] s jedne strane, društvo oblikuje masa određenog broja jedinki koje ga sačinjavaju [...], s druge strane *gustina* tog društva nije mjerena pomoću demografskih pokazatelja, nego pomoću učestalosti i intenziteta društvenih kontakata. [...]. Također, pojmove *kolektivnih predstava* i *kolektivne svijesti* moguće je reducirati na *vanjske* ili *unutarne* činove ljudskog ponašanja. Kolektivne predstave se ipak mogu odnositi sa gotovo istim opravdanjem i na interpretacijske okvire pojma kulture kao i na pojam društva. (Kłoskowska, 1981: 139)

I danas se vjeruje da u romskome jeziku, jezičnoj kulturi i kulturi komunikacije ne postoji standard, da je taj jezik dijasistem mnogih dijalekata koji su se oblikovali pod utjecajem jezika zemalja u kojima su dulje boravili ili u kojima žive. O njima se piše da su „neobičan narod” (Hrvatić, 2004: 367–385), da je njihova (pra)domovina Indija sa kojom nisu zadržali čvršće veze i da su se nastojali prilagoditi prilikama u zemljama u kojima su se zatekli, ali i da su očuvali kulturne posebnosti i način života koji je specifičan samo njima.

1.1.2. Status ravnopravnog građanina

Govoreći o raznovrsnim semiotičkim atributima tih društvenih fenomena, u Weberovskom (1922.) smislu, Kłoskowska opisuje tu dimenziju ovako:

U društvenoj kulturi postoje vrlo značajne sfere koje se razmatraju u mnogim sociološkim sustavima, prije svega ili isključivo u njihovoj simboličkoj značenjskoj dimenziji. Vlast se prije svega vidi u kategorijama ceremonije, insignija, birokratskih operacija koje se vrše pomoću znakova i simbola. Klasna struktura analizirana je u kategorijama simboličkih izraza prestiža, potrošnje kao manifestacije bogatstva i dominacije, *podređenosti* ili jednakosti. (Kłoskowska, 1981: 163, kurziv dodan)

Romi Arlije i pored svoje višestoljetne sedentarnosti nikad nisu dobili status ravnopravnog građanina ili pravog državljanina jedne države ili onoga što se u teoriji naziva

*droit de cité*¹¹, a to je pravo djelovanja, uživanja privilegija rezerviranih za članove grada ili države. Oni su kao društveni fenomen i dalje ostali samo u okvirima siromaštva, žrtve dominacije ne-Roma, podređeni i nejednaki i pored starosjedilačkoga načina života.

Zašto je Romima Arlijama posebno važna sedentarnost?

Odgovor možemo naći u kulturnoantropološkom objašnjenju Jasne Čapo i Valentine Gulin Zrnić:

Sam etimološki pojam (cultura, lat. – obrađivanje, poljodjelstvo) nosi očekivanje korijena, stabilno i dugotrajno trajanje kulture na određenom fizičkom mjestu. Unutar pojma kulture postoji implicitna sklonost vezivanju za fizičko mjesto, tlo, sklonost ukorjenjivanju, a ne putovanju, utvrdio je James Clifford (1988). Naša se predodžba o postojanju starih, autohtonih kultura odnosno zajednica vezanih uz određena mjesta oslanja upravo na opisanu teritorijalizirajuću i statičnu koncepciju kulture, koja nije samo proizašla iz starijih kulturnoantropoloških paradigmi već je usko vezana i uz naturalizirani odnos ljudi prema mjestu na kojemu žive. Vezu s prostorom koji nastanjuju ljudi doživljavanju „prirodnom“ (Malkki 1992) i svetom (Eliade 2002; Tuan 1977), stoga imaju svojevrsno pravo na teritorij na kojemu žive, brane ga u slučaju agresije i žele očuvati u postojećim granicama. Budući da povezanost s mjestom doživljavaju konstitutivnom za svoj identitet, Eliade ljude naziva „bićima mjesta“, odnosno govori o supstancijalnoj istovjetnosti osobe i rodne zemlje (Eliade 2002; Golub 1996). (Čapo i Gulin Zrnić 2011: 20)

Ta ideja o ukorijenjenosti ljudi i naroda na određenim teritorijima i na određenim mjestima vrlo je rasprostranjena. Budući da nije riječ samo o fizičkim mjestima, nego, sukladno kulturnoantropološkoj koncepciji, i o kulturno konstruiranim fizičkim mjestima, fizičkim prostorima ispunjenima značenjem, kulturnoantropološki koncept i individualna iskustva prostora i mjesta impliciraju intrinzičnu duboku vezu i izomorfizam između kulture, prostora (mjesta) i identiteta osobe odnosno zajednice. J. Čapo i V. Gulin Zrnić pobliže objašnjavaju te metafore i postojanosti „sedentarističke metafizike“:

Metafore kojima se izražava vezanost ljudi i kultura za određena mjesta su botaničke [...] Lisa Malkki (1992) iznijela je tezu da koncepcije odnosa prostora i ljudi reflektiraju metafizički

¹¹ *fig. avoir le droit de cité*: biti primljen, prihvaćen, figurirati negdje (Izvor: Identities, Journal for Politics, Gender, and Culture Vol. 5/No.1: 113)

sedentarizam u znanstveno istraživačkim i neznatstvenim, svakodnevnim kontekstima tj. poimanje da je „prirodno“ stanje čovjeka nepomičnost, postojanost na mjestu, sjedilaštvo, a ne mobilnost, nomadizam, mijenjanje lokacija. Smatramo da isto vrijedi i za teritorijalizirani koncept kulture u kulturnoj antropologiji. Ideja da su ljudi pretežno nepokretni, a kulture stabilne, bezvremene i vezane uz mjesta duboko je usidrena odnosno, arborealnom metaforikom rečeno, ukorijenjena i u antropološko poimanje svijeta i pripadnosti ljudi u svijetu te se reflektirala i na opisanu epistemologiju kulturno-antropoloških istraživanja u većem dijelu dvadesetog stoljeća. Time su ona nehotice pridonijela postojanosti sedentarističke metafizike. (Čapo i Gulin Zrnić 2011: 21)

Ova teorija sedentarnosti (nepokretnosti), „prirodnog“, fizičkih mjesta i Eliadeovih „bića mjesta“ može se povezati i sa Romima Arlijama. U svom pisanju o statusu ravnopravnog građanina i toj definiciji mjestnosti i građanstva Igor Štiks (2006: 116) navodi sljedeće:

Po definiciji, građanstvo/državljanstvo nikako nije otvoreno za sve pojedince koji žele posjedovati i koji su spremni dijeliti *sudbinu* države u kojoj žive. Više je to riječ o privilegiji koja emancipira onoga koji njom raspolaže u odnosu na druge građane iste države i po kojoj se razlikuje baš zbog toga što se razlikuje i sve oko što je povezano sa kulturom i sa svim njenim obilježjima. (Štiks, 2006: 116)

Romima u Makedoniji, koji sebe nazivaju *Arlijama* ili *Erlijama*, Makedonija je njihova matična država (oni su građani/državljeni te zemlje). Ona je kao dio Balkana odigrala zaista veliku ulogu u oblikovanju njihove povijesti, kulture, jezika, umjetnosti i književnosti, za razliku od drugih zemalja u kojima su Romi bili nomadi ili polunomadi. I. Štiks o tom pravu građanstva ističe sljedeće:

Čini se da je pravo građanstva, kao pristup politici, predodređeno granicom koja jasno dijeli građane/državljanu od ne-građana/ne-državljanu tj. od stranaca. Riječ je o privilegiji po kojoj se razlikuju od *drugih*, koji su lišeni statusa građana jedne države. Takvo *isključivanje* predstavlja osnovu građanstva/državljanstva. [...] To oblikuje jednu državu i obilježava njene granice oblikujući istovremeno i neophodan subjekt ove konstrukcije, subjekt *drugog* tj. *stranca*. (Štiks, 2006: 113-115)

To se zapravo poklapa sa najranijim razmišljanima koja su u 14.st. iznijeli europski kroničari. Mirga i Mróz pokušavaju objasniti složenu problematiku oko sjedilaštva i nomadstva Roma i njihovoj kasnijoj diferencijaciji. Oni definiraju sljedeće:

Europski kroničari su najranije zabilježili podjelu na nomadske i sjedelačke Rome. Međutim, nije poznato svodi li se razlika na način života ili te posebnosti dosežu i dalje.

(Mirga i Mróz, 1997: 57)

Lech Mróz pak kaže:

U kasnijim stoljećima zapažano je da postoje i jezičke i religijske razlike. To je povezano, što je već odavno poznato, s utjecajem lokalnih kultura; ali posljedica takvog utjecaja, što dugo nije bilo jasno, bila je zapravo diferencijacija Roma. Poznato je, također, da su se u jednoj skupini i rodu mogle naći osobe koje su se izjašnjavali pripadnicima rimokatoličke ili pravoslavne Crkve i da to ne predstavlja razlog za raskol [...] Ne ograničavaju se na principe vjere i jezika liturgije nego u sebi sadrže i kulturne utjecaje. Dakle, nije religija uzrok razlike među Romima – ona je upravo pokazatelj manje ili više razvijenog i poodmaklog procesa kulturne sinkretizacije.

(Mróz, 1992: 229)

1.1.3. Socijalna isključenost i marginalizacija Roma

I pored stoljetne izolacije i ekskluzije oni su uspjeli sačuvati gotovo sva svoja specifična svojstva sa kojima su i došli na ove prostore (etnička, kulturna, folklorna), ali i da unaprijede svoje originalno stvaralaštvo. Za njih je *socijalna isključenost* širi pojam od siromaštva koje ih prati od samog dolaska na makedonski prostor (jer pod socijalnom isključenošću podrazumijevamo mnogo procesa koji su utjecali na njihovo jednako uključivanje u društvo: tržište rada i sustav socijalne zaštite, pod kojim su Romi i kao individue i kao domaćinstva pa čak i kao cijela zajednica gurnute preko granice prostora koji je bio ograđen od strane većinskog stanovništva). Ostale su im samo margine društva. Pored materijalnog uskraćivanja Romi su podložni mnogo široj redukciji u mogućnostima potpunog sudjelovanja u društvenom životu. Različite vrste i iskustva isključenosti ovisile su o stavu države i društvene percepcije isključenih grupa. Romska isključenost obuhvaća više aspekata i

adekvatnije ju je definirati kao rezultat različitih čimbenika - strukturalnih, individualnih, ekonomskih i društvenih, te povijesnih i sadašnjih.

Put od Indije do naseljavanja na Balkanskom poluotoku bio je proces koji je trajao više stoljeća. Različite teorije govore da su stizali na ove prostore između 9. i 11. stoljeća. To razdoblje im je omogućilo prilagođavanje drugačijima. To prilagođavanje i njihovo tolerantno srastanje sa novom makedonskom sredinom (kao dio balkanske sredine) mnogi autori smatraju prirodnim procesom i samim po sebi razumljivim.

Romi Arlije nikad i nigdje nisu predstavljali problem za starosjedioce Gadže ni u etničkom, ni u konfesionalnom, a ni u klasno-socijalnom pogledu. Da bi očuvali izvornost autentične etničke i folklorne zajednice, morali su se uplesti u krug siromaštva i općeg zaostajanja za sredinom u kojoj su se pojavili kao sedentarni i u kojoj su zasnovali svoj novi život. Novi život Roma Arlija obilježen je: (i) obitavanjem u posebnim urbanim ili seoskim sredinama na širem području u formiranim romskim naseljima odvojenim od naselja Gadža, što ih je dovelo do izvjesne društvene izolacije koja je omogućila i uzrokovala očuvanje njihove etničke i kulturne autohtonosti ili (ii) obitavanjem u miješanim sredinama u kojima je prisutna rasutost u širem etničkom i kulturnom okviru, koje je dovelo do gubljenja etničkog i kulturnog individualiteta i identiteta potpadajući pod utjecaj većinskih starosjedilaca koji ih je doveo do asimilacije i preuzimanja novog identiteta.

1.1.4. Društveno kulturološko značenje atributa *stranac* i `proces balkanizma`

O njihovom nastanjivanju i stjecanju atributa *stranac* i o društveno-kulturološkom značenju riječi *stranac* Milardović navodi:

... ako se (*netko*) kani nastaniti u drugom društvu i kulturi, ima atribut i status stranca. Stranac je otuđen i od sebe i od drugoga. Dakle, stran je i sebi i drugima. On je taj koji izaziva zanimanje i čuđenje zbog nerazumijevanja i prepreka izazvanih jezikom kao kućom bitka (Heidegger) i njegovim kulturnim sastavnicama. Stranac je i u tuđoj i u svojoj kući [...] Dakle, dvostruki je stranac! (Milardović, 2013: 22, kurziv dodan)

Romi, kako to objašnjava Miodyński kad govori o procesu *balkanizma*, dolaskom na balkanski prostor ušli su i u semantički kompleks balkanizma koji:

... je dinamična struktura etničkih, teritorijalnih, povijesnih, političkih i vjerskih čimbenika. Prostorna dimenzija balkanizma prevladava presiju lokalnosti, spaja zajednice i sustave koje u regiji koegzistiraju i čine policentrični kulturni sustav, čiji je važan element promjenjivost kategorije centra i periferije, svijest o privremenosti postojanja i nesiguran status granica. (Miodyński, 2004: 244).

Međutim, sam dolazak i život na balkanskom prostoru donosi i ambivalentnost koja se u teoretskom okviru može objasniti kao: (i) njihov susret sa bliskom, a dalekom kulturom; (ii) postojanje i nepostojanje interaktivnih i integralnih odnosa sa makedonskim većinskim stanovništvom (stvaranje mita apsolutne „samoće“ i izdvajanje od balkanskog i slavenskog okruženja); (iii) diskurs kojim Romi postaju granica između svjetova, povijesti i kontinenata. Balkan je za Rome područje paradoksa jer je dio svijeta snažnih suprotnosti, definiranih pomoću binarne balkanske logike (kršćanstvo/islam; civilizacija/barbarstvo itd.). To Rome uvodi u neizbježnu nestabilnost i to je za Arlije svijet rata i mira, kulture i prirode i postavljanje antropološke svijesti da su tuđi (stranci) i da nikad nisu „svoj na svome“.

Za Rome se zatvara krug u kojem oni mogu biti zajednički subjekt odlučivanja u društvu, a većini omogućava definiranje Roma nerealnim objašnjenjima i stalnom revizijom njihova stanja zasnovanom na nepostojanju osnovnih empirijskih podataka o njima. Nelogički paradoks većinskog makedonskog stanovništva u vrijeme kad su Romi došli na makedonske prostore bio je i čini se ostao do dana današnjeg: „*Romi su došli za vrijeme turske vladavine i bili su dio povijesnog procesa te vladavine kao podanici Osmanskog carstva! Oni su stranci!*“

1.1.5. Egzistencijalni identitet stranca

Stoga, kad bismo slijedili teoriju identiteta stranca prema J. Kristevinoj definiciji, možemo u pravom smislu vidjeti Rome i u prošlosti i u sadašnjosti. Kristeva na sljedeći način definira egzistencijalni identitet stranca:

Ne pripada nijednom mjestu, nijednom vremenu, nijednoj ljubavi. Početak je izgubljen, puštanje korijena nemoguće, sjećanje seže sve dublje, suvremenost [stvarnost] s otvorenim horizontom. (Kristeva, 1990: 17)

Ako tu kategoriju stranosti pogledamo dublje, onda možemo naći definicije o tim raznovrsnim aspektima koje, čini se, najbolje opisuje Zbigniew Zielinski u svom djelu *On the Category of "Own" and "Foreign" in Colonial and Postcolonial Criticism*. U tom objavljenom radu on rabi sljedeće aspekte:

(i) *folkloristički aspekt* kojeg predstavlja kao sliku stranca povezana sa magičnom-religijskom sferom. Benedyktowicz o toj sferi daje popis binarnih opozicija. Taj je popis karakteristika odnosa „svoj-tuđi“ i obično se „svojima“ daje pozitivna konotacija, a „tuđima/strancima“ negativna:

[...] božje-bezbožno, visoko-nisko, dostojno-nedostojno“ i sl. Slika „stranca“ neraskidivo je povezana sa stereotipom, nailazeći na problem semantizacije stvarnosti koja izranja iz mitskog, simboličkog ili slikovitog mišljenja. (Benedyktowicz, 2000: 123)

[...] folkloristička suprotnost „svoj-tuđi“ poprima oblik opozicije „ljudi-neljudi“, „ljudi-životinje“, „strance“ povezuje sa svijetom šutnje, tame, smrti. Čest motiv u folkloru je motiv dijaboličnosti stranaca, čija je genealogija ukorijenjena u opreke „ljudi-životinje“ i posjeduje transcendentnu osnovu koja čovjeka dovodi u opoziciju sa đavlom ili demonom [...] (Benedyktowicz, 2000: 130)

Zielinski u svom objašnjenju stranca kao *numiotičke kategorije* (s kojim nas povezuje i osjećaj užasa i najveće svetosti) navodi i Ottovo mišljenje (1968.):

U prvobitnom iskustvu postoji ambivalentan odnos prema strancima u kojem se mješaju užas i fascinacija. Vjerski motivirana opreka „svoj-tuđi“ obuhvaća klasifikaciju stranca kao heretika, stvarajući opreku „Latinac-Bizantinac“ ili kršćanin-muhamedanac. (Zielinski, 2006: 59)

Drugi aspekt, (ii) „stranost“ Roma u *sociološkom smislu* teorijom koju postavlja Zielinski možemo temeljiti prije svega na:

[...] situiranju jedne društvene skupine prema drugim skupinama, na njenoj unutarnjoj stratifikaciji i većoj ili manjoj podatnosti na akulturacijske i/ili asimilacijske procese, na način osjećaja vlastitog društvenog položaja i njegovo vrednovanje. Kategorija *stranca kao kulturološke kategorije* obuhvaća nekoliko vrsta: (i) povezanost sa trajnim prostorom, tipom pejzaža, karakterističnom arhitekturom i prirodom, koji stvaraju sustav zavisnosti formiran generacijama; (ii) povezanost sa promjenjivim prostorom, čiji karakter i smisao određuju ukućani koji dolaze i odlaze, stanovnici naselja, grada, četvrti. Kategoriju promjenjivosti također uvode ratovi,

revolucije, društveni i civilizacijski pokreti. Ta vrsta prostora čvrsto je povezana sa povijesnim procesima na koje stanovnici nemaju utjecaja; (iii) povezanost sa kulturnim prostorom, koji nastaje u procesu djelovanja i rada generacija. On je obogaćen, revidiran i aktualiziran u procesu kulturotvoračkog i simboličkog djelovanja. (Ibid., 2006: 59)

Ipak, diferencijacija Roma najvidljivija je u etničkom aspektu. I sam Zielinski o toj kategoriji kategoriji navodi sljedeće:

(iii) „*stranac*“ kao etnička kategorija. Etnički je aspekt najizrazitija kategorija podjele, s jedne strane kao izraz etničke diferencijacije suvremenih društava, a s druge strane velikog značaja koji ta kategorija ima u savremenom svijetu. Tolerancija, koegzistencija, kao i neprijateljstvo i ksenofobija predstavljaju krajnje tipove ponašanja u multietničkom prostoru, za koju je karakteristična sklonost ekstremnom ponašanju. Kao rezultat toga mogući su modeli ponašanja koji označavaju suradnju i kulturnu integraciju, kao i dezintegraciju ili kulturnu separaciju. Kategoriju etničkog identiteta, koja pojedinca smještava u opreku prema pripadnicima drugih naroda, stvara ukorijenjenost na geografskom prostoru i u povijesnom sjećanju kroz egzistencionalni, simbolički i aksiološki kompleks, koji omogućava sudjelovanje pojedinca u porodici, nacionalnoj zajednici i društvu. (Ibid., 2006: 59)

Ukorijenjenost Roma Arlija na geografskom prostoru (misli se prije svega na Makedoniju, Srbiju, Bugarsku, Albaniju, Crnoj Gori i BiH kao dio Balkana) za njih znači i usvajanje cijelog spektra kulturnih i društvenih komponenata. Ali kao etnička skupina nisu imali nikakva utjecaja na to da svaka komponenta koju su oni usvojili u bilo kojem dijelu povijesti bude dio neke zajedničke strukturne cjeline i da ispuni kulturnu integraciju unutar neke veće cjeline. To je parcijalna ukorijenjenost. Ono što ih je sigurno razdvajalo bio je teorijski aspekt „stranca kao antropološke kategorije“, kojom Zielinski, koristeći antropološku teoriju, navodi na pomisao da Romi mogu biti samo obični promatrači u društvu:

(iv) Antropološka kvalifikacija obuhvaća promatranje čovjeka u kompleksnoj humanističkoj sredini kao neponovljive cjeline, koja se u različitim aspektima tiče različitih sfera iskustva. U tom smislu, taj je model nadređen u odnosu na ranije opisane. On obuhvaća pitanje granica, odnos centar-periferija, narod-država, kao i običaj, jezik i sl. Raznovrsne obrasce stranosti i različitosti generira situacija višestrukog beskućništva (razbaštinjenja, progona, otuđivanja), koja je nekad

bila znak egzistencijalne situacije, određivane u teleološkim kategorijama. [...] Ovaj „stranac“, suvremeni „promatrač-sudionik“, uspijeva u lokalnom otkriti univerzalno. „Kako u individualnoj, tako i općoj dimenziji, različitost tu po pravilu biva maska neprepoznate bliskosti, ali i izvor straha od stanja neintegrirane stranosti, epifanijsko iskustvo spojivosti s „nedostižnim“ ili nostalgичnim doživljajem negativnosti i gubitka. [...] Stranac je također netko tko je prisutan, ali ga ovdašnji ne primjećuju, netko stalno ugrožen društvenim nepostojanjem. (Ibid., 2006: 59)

1.1.6. Romski `otoci` u središtu urbanog prostora

Romi Arlije u lokalnom makedonskom društvu otkrivaju drugačije vrijednosti većinskog stanovništva (drugo lice različite za njih kulture) i unatoč njihovom odnosu prema njima kao što su postavljanje fizičkih granica koje su tipa: *romsko-neromsko*, u tim uvjetima Arlije prihvaćaju periferiju kao dio svog obitavanja (te su periferije ponekad i dio središnjeg gradskog područja ili *otoci* u središtu urbanog prostora) u kojima su mogli sačuvati svoje običaje i jezik. Ambivalencija se kretala i do takvih granica da su bili beskućnici i pored svojih kuća, da nisu mogli biti dio kulturne baštine jednog zajedničkog teritorija.

Proces otuđenja Roma Arlija odvijao se stalno, bez obzira na vrijeme i prostor. Bili su dio neintegrirane stvarnosti i ostali su nedostižni, nedodirljivi i neprimjetni. Zbog toga žive u uvjerenju da kao stranci ne mogu prelomiti tu *barijeru stranosti*, da nisu sposobni smanjiti distancu između sebe i ne-Roma i odustali su od stvaranja mogućnosti za promjene i uključivanje u konkretniji život zajednice. Arlije koji su željeli odustati od vlastite posebnosti i drugosti prepustili su se asimilativnim procesima i akulturaciji. Međutim, i pored toga što je većina njih odustala od romske (vlastite) posebnosti, oni su i dalje ostali ljudi prema kojima postoji oblik ksenofobične diskreditacije ili su pak građani koji su lišeni građanskih prava. Odnosom prema Romima Arlijama, Makedonija, kao dio Balkana, postala je centar dubokog kulturnog, političkog i identitetskog jaza između Roma i ne-Roma i između Roma Arlija i Roma nomada. Slika koja se stvorila o Romima Arlijama izvršila je funkciju svojevrsnih matrica za „spoznajne klišeje“ o njima i dovela je do izolacije. Ta slika ne-Roma napravila je tu istu matricu odnosa i između samih Roma i produbila je njihovu unutarnju stratifikaciju.

1.2. Arlizam i nomadizam kod Roma

Rasprava o arlizmu i nomadizmu Roma, čini se, nikad nije prestala biti predmet stratifikacije među samim Romima. Ona se naročito potiče mnogim zaključcima ne-romskih istraživača koji stavljaju Rome u jednu kolektivnu definiciju: *Romi su nomadski narod koji se od 14.st. kreće Europom iz jedne zemlje u drugu!*

Na stražnjoj strani korice knjige *Cigani/The Gypsies* engleskog istraživača Angusa Frasera, čiji je glavni urednik Dimitar Baševski¹² i koja je 2003. godine prevedena na makedonski jezik, nalazi se siže (objašnjenje čitateljima) o Romima koji je napisala izdavačica dr.sc. Ljupka Hristova, u kojem se Romi i dalje nazivaju nomadima:

[...] *Cigani* su se našli bez alternativne domovine gdje bi mogli naći utočište u kojem bi pustili jače korijene na jednom mjestu. [...] Stalno nastanjeni ljudi općenito ne vjeruju nomadima; i u jednom europskom društvu, u kojemu je većina utonula u jedan pobožniji život i težak rad, Cigani su predstavljali drastičnu negaciju svih osnovnih vrijednosti i premise na koje se oslanjala dominantna etika.

Ovaj je siže kod Roma Arlija u Makedoniji potaknuo želju da se detaljnije upoznaju s pojmom *nomad* i pitanjima: Što su zapravo nomadi? Tko se može smatrati nomadom?

Odgovor na ova pitanja zasigurno možemo pronaći u *Zborniku znanstvenih radova u spomen na profesora Aleksandra Flakera - O Nomadizmu (Uvodna riječ)* koji je uredila Jasmina Vojvodić:

U filozofskome smislu, pojam nomadizma su afirmirali francuski filozofi Gilles Deleuze i Félix Guattari (*Nomadology. The War machine, 1986*), zahvaljući kojima nomadizam danas čitamo u sociološkim kategorijama, jer su nomadi na neki način subverzivni, suprotstavljaju se strukturama moći. Država teži strukturirati i kontrolirati prostor, „nastoji izrazdati prostor kojim vlada”. Što je

¹² **Dimitar Baševski** (Đavoto kod Bitolja, 1943), romanopisac, pjesnik, esejist, prevoditelj sa srpskog jezika. Jedan je od najznačajnijih suvremenih makedonskih romanopisaca. Baševski je radio kao novinar i urednik, potom kao stalni dopisnik *Nove Makedonije* iz Atene. Bio je direktor i glavni urednik izdavačke kuće *Kultura* iz Skoplja. Osnivač je i glavni urednik izdavačke kuće *Slovo*. Bio je predsjednik Makedonskog PEN centra. Za roman *Bunar* (2001), koji je objavljen u više izdanja na makedonskom jeziku, dobio je nagradu *Utrinskog vesnika* za roman godine. *Bunar* je bio u najužem izboru za Međunarodnu književnu nagradu *Balkanika* 2002. godine. Romani Dimitra Baševskog prevedeni su na više europskih jezika: engleski, grčki, srpski, rumunjski, češki, albanski i turski jezik.

u suprotnosti s nomadističkim opiranjem takvom strukturiranju. *Nomos* je ono konzistentno jedne mekane cjeline: u tom je smislu suprotstavljen zakonu kao i *polisu*, poput pozadine, obrisa planina ili nejasnog, maglovitog prostranstva oko grada („ili nomos ili polis”) (Deleuze i Guattari 2008: 1). Zadatak je države pobijediti nomadizam i kontrolirati migracije, uspostaviti svoju kontrolu nad prostorom (cestom, putom), dok je svako „izbjegavanje” kontrole opiranje državnom aparatu. [...] Ne možemo reći da je putnik izjednačen sa nomadom, a putovanje s nomadizmom, ali su ti termini zbog kretanja i premještanja tijela iz jednog prostora u drugi ili unutar samog sebe bliski, a ponekad se preklapaju. (Vojvodić, 2014: 9-10)

Romi Arlije nomadizam promatraju jedino u kontekstu tzv. prostornog vezivanja za određeni teritorij. Oni su se povezali sa Makedonijom i kao društveni i kao kulturni konstrukt. U njihovu slučaju postoji samo otvoreno pitanje odnosa između prostora, kulture i ljudi, a ne stalnih kretanja. *Stalno kretanje i izbjegavanje i bježanje od državnog aparata* za njih su nepoznati pojmovi. Kada se radi o povijesnom kontekstu, oni naglašavaju državnu strukturu moći i antagonizam usmjeren prema njima od strane državnoga i sjedilačkog većinskog stanovništva. Njihov koncept života je teritorijalnog načina promišljanja i oblikovanja prostora kao disciplinsku proceduru moći. Zato im je to uvriježeno poistovjećivanje putnika i nomada nešto strano i Romi Arlije se nikad neće složiti sa time da je putnik isto što i nomad, a nomadizam putovanje. Za njih je putovanje samo privremeni odlazak iz svoje domovine (Makedonija) i stalni povratak u svoju domovinu u kojoj je njihovo ognjište. Tu logičnost nam možda najbolje oslikava objašnjenje kulture putovanja koje daje Dean Duda:

Skica je posve logična: uključuje premještanje bez definiranih ciljeva (skitnice, nomadi), premještanje s određenim ciljem (stacioniranje, egzodus), premještanje s dvama određenim ciljevima (preseljenje, emigracija) i premještanje s dvostrukim ciljem (odlazak i povratak) ... (Duda, 2012: 11)

Romi Arlije su u trenutku pojave na balkanskim prostorima sačinjavali stranu zajednicu i pored stalne nastanjenosti. Nisu istaknuli želju za teritorijem niti želju za pravom na dobra koja su vezana za makedonski teritorij. Dok su se naseljavali na makedonsko tlo, njihovo pamćenje vlastite predomovine već je bilo izgubljeno. No i pored toga, bili su sankcionirani i pri samoj pomisli na neki vlastiti teritorij koji bi predstavljao njihovu domovinu. Nikad nisu

ispoljili ikakve državotvorne tendencije, nego su kao Arlije ostali zajednica etničkog grupiranja, izdiferencirani i iznutra podijeljeni bez formirane zajedničke svijesti o svojoj nacionalnosti. Prema istraživanjima 95% Roma Arlija nije niti znalo što znači biti Arlija. Arlija, Erlija, Erlides, Arlides. To je za njih bila i jest samo asocijacija na jedan poseban romski jezik (svoj romski jezik oni sami nazivaju *balkaniziranim indijskim jezikom*¹³), ali 100% njih dobro zna da nisu nomadi. Za njih su nomadi stranci koji nemaju potrebu za povijesnim stavom i tradicijom šovanja etničkih heroja, velikih datuma, događaja ili mjesta povezanih sa pamćenjem.

Koje su karakteristike sjedilačkog romskog društva? Mirga i Mróz *nomadske romske zajednice* najčešće povezuju s posebnim odnosom prema vremenu i s njihovom težnjom da se vodi tzv. nomadski stil života, a za sjedilački (arlijski) način života oni decidirano daju sljedeću definiciju:

Sjedilačka društva prirodno su teritorijalna; raspolažu vlastitim prostorom omeđenim granicama, koji je društveno i kulturno definiran. Unutar toga prostora zajednica teži stabilnosti – kako u grupnim tako i u individualnim razmjerima. Trajnost i kontinuitet su vrijednosti za čiju obranu grupa gotova da dà najviše žrtve. Ta veza sa teritorijem – s „privatnom domovinom” – ima duboko emotivni karakter pa čak i magični. Ona poseban značaj daje povijesnom pamćenju. Znaci i simboli ovog pamćenja čine dio kulture i tradicije. (Mirga i Mróz, 1997: 10)

Tako, ukorijenjenost i tradicija Roma kao vjernost nasljeđu predaka i prošlosti izrastaju u vrijednosti. Teritorij kao životni prostor grupe, ali i kulturni prostor, na kojemu su prisutni ustaljeni znaci i simboli nasljeđa i pamćenja, generiraju povijesni stav. Grupni identitet izgrađuje se na planu povijesti.

1.2.1. Teritorijalnost i eksteritorijalnost Roma

U skladu sa tom definicijom („sjedilačka društva prirodno su teritorijalna”) mijenjao se i odnos prema Romima u različitim povijesnim razdobljima. Ono što je za ostale bilo prirodno, za Rome je bilo neprirodno. Za ne-Rome, Romi, već stoljećima predstavljaju narod lišen

¹³ **balkanizirani indijski jezik** - pojam koji se prvi put susreće u knjizi Marušiakov, Elene i Popova, Veselina. 2000/2001/2003. *Romi u Turskom Carstvu. Prilozi za istoriju Balkana*. Centre de recherches tsiganes, University of Hartfordshire Press 2003: 9)

vlastitog teritorija koji je, kao nomadski narod, „eksteritorijalan“¹⁴. Stalnom generalizacijom stoljećima se oblikovao jedan jedinstven opći stav o Romima. Nikad se nije prestao graditi stav o njima kao „lošima“ u društvu. Na temelju stava prema „eksteritorijalnim“ Romima gradila se i opća slika o svim Romima.

Pitanja o Romima su zaista logična:

1. Može li se stav o određenoj skupini Roma odnositi na sve Rome u svijetu?
2. Postoji li određena paušalnost izraza kod određenih neromskih istraživača kad su u središtu istraživanja arlizam i nomadizam kod Roma, kao na primjer kod pojma „eksteritorijalnost“?

Paušalnost u romskim istraživanjima i generalizacija Roma na temelju jedne romske skupine mogu se kao primjer vidjeti u radu Laure Šakaj i Josipa Užarevića *Tko mnogo luta, mnogo zna – O civilizacijskome nomadizmu Roma* u poglavlju koji govori o eksteritorijalnosti i dvojnem identitetu Roma:

S nomadizmom najuže je povezano jedno važno obilježje romskoga naroda – njegova eksteritorijalnost (neteritorijalnost). To znači da Romi nemaju ni državu ni domovinu. [...] *Nepripadnost* konkretnomu nacionalnom prostoru (teritoriju) bitno određuje percepciju Roma od strane ne-Roma [...] (Šakaja i Užarević, 2014: 37)

U daljnjem tekstu o eksteritorijalnosti daju sljedeće objašnjenje:

¹⁴ **eksteritorijalnost** (lat. *ex-*:izvan + lat. *territorium*: područje), zastarjela međunarodnopravna fikcija na osnovi koje se smatralo da se određene osobe (šef države, osobe koje uživaju diplomatske povlastice) i određeni prostori (zgrade diplomatskih predstavništava, stanovi diplomatskih predstavnika) te ratni i drugi drž. brodovi i zrakoplovi, odredi oružanih snaga, sjedišta međunar. ustanova i sl. nalaze izvan drž. teritorija o kojemu se radi. Tom se fikcijom opravdavao poseban položaj spomenutih osoba, stvari i prostorâ, njihove povlastice i imuniteti i sve ono što čini iznimku od načela terit. suverenosti, po kojemu je država vrhovni gospodar nad svim osobama i stvarima na svojem drž. teritoriju. Ta je fikcija napuštena kao nepotrebna. Poseban se položaj spomenutih stvari, osoba i prostora može i bez nje objasniti kao iznimka od određenih pravila koja nameće potreba održavanja uzajamnih odnosa u međunar. zajednici. Izraz eksteritorijalnost ipak se i dalje koristi kao skraćeni skupni naziv za sve osobe, stvari i odnose na koje se ne primjenjuje poredak određene države. (<http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=17460>, pristupljeno 05.04.2012.)

* eksteritorijalnost (lat.), pravni položaj osoba ili stvari koje su prema međunar. pravu ili drž. zakonodavstvu u nekom pogledu izuzete od akata vlasti, zakonodavstva ili sudstva države u kojoj se nalaze (npr. diplomatski predstavnici i njihovi stanovi, ratni brodovi). (<http://proleksis.lzmk.hr/19440/>, pristupljeno 05.04.2012.)

Iako o nomadizmu Roma danas postoje različita, pa i suprotstavljena mišljenja (jedni smatraju da je riječ o prisilnome kretanju, a drugi da je to način života), ipak ima dosta argumenata koji idu u prilog postavci da je nomadizam (bio) ponajprije način života, odnosno gospodarstveno-kulturna tradicija. [...] Romski je nomadizam zasnovan u prvome redu na vezama s civilizacijom, a ne na iskorištavanju prirodnih resursa. Zato ovdje govorimo o *civilizacijskome nomadizmu*. U vezi s tim već smo upozorili na bitnu povezanost romskoga načina života s neromskom civilizacijom u okviru koje se razvija romska kultura. Zato osobitu pozornost zaslužuje istraživanje *civilizacijskih pretpostavaka* toga načina života i njihove povezanosti s nomadizmom.

(Šakaja i Užarević, 2014: 42)

Također navode i sljedeće:

U prvome su planu tradicionalna romska zanimanja – kovački obrt, izrada kotlova i različitih predmeta od željeza i drveta za domaćinstvo, trgovina konjima, sviranje, plesanje, gatanje, bavljenje magijom, prosjačenje, sitna krađa. Nije teško uočiti da su sva ta zanimanja (i „zanimanja“) uvjetovana ili zadana aksiomom kretanja te da istodobno i sama pretpostavljaju i potiču kretanje (nomadizam). [...] Ispada da se tradicionalni romski mentalitet zasniva na izolacionizmu (Weckman 2004:3), prostornoj raspršenosti (heterogenosti), mobilnosti i nevlasničkome odnosu prema teritoriju. (Šakaja i Užarević, 2014: 43)

I ovdje se javljaju logična pitanja o Romima:

1. Na osnovu čega se može tvrditi da zanimanja kao što su: *kovački obrt, izrada kotlova i različitih predmeta od željeza i drva za domaćinstvo, trgovina konjima, sviranje, plesanje, gatanje, bavljenje magijom, prosjačenje, sitna krađa...* moraju biti *aksiom kretanja* i da *potiču nomadizam*?

2. Otkud dolazi teorija da je izolacionizam tradicionalni romski mentalitet? Jesu li se Romi sami „izolirali“?

Mnogo racionalnije se čini objašnjenje nomadizma i arlizma koje daje Koraljka Posavec:

Nomadski način života danas više nije *differentia specifica* – više od 50 posto Roma živi sedentarno. U zemljama zapadne Europe poteškoću u određivanju granica skupne pripadnosti predstavljaju i druge „peripatetičke“ skupine sličnog životnog stila. Postoji i dihotomija Roma Istoka i Zapada koja, zbog migracijskog vala s Istoka, uzrokuje razlike i među Romima unutar pojedine zemlje (Romi starosjedioci vs. Romi pristigli u posljednjih desetak godina). Nužno je

postaviti pitanje: Nije li problem identificiranja romske kulture to što su istraživači s gotovo opsesivnom pedanterijom pokušavali provjeriti i bezuvjetno potvrditi svaki od postavljenih kriterija vlastite kulture? Ne bi li na romski kulturni obrazac, više no na ijedan drugi, primjerenije bilo primijeniti neki od fleksibilnijih, interkulturalnih modela, kao npr. onaj Hofsteda i Halla koji odbacuju krutu podjelu na zapadne i nezapadne civilizacije (Katunarić, 1996., 852) Nije teško dokazati da su, u slučaju utvrđivanja etničkog identiteta Roma, društvena stvarnost i antropološke konstrukcije etniciteta posve u duhu i sa stajališta zapadne kulture izvedene na način na koji zapadni antropolozi (u vrijeme britanske vladavine Indijom) prosuđuju indijska plemena, kako to tvrdi indijski istraživač B. Shyamala Devi Rathore (Devi, 1996: 16). U brojnim se radovima Romi prikazuju u skladu s antropološkim određenjem plemena – kao male, primitivno strukturirane, zatvorene, kompaktne zajednice. Ukazuje se na iskrivljenost povijesnog pamćenja, optužuje za indiferentnost prema vlastitom podrijetlu te pokušava dokazati indijsko podrijetlo i analogan plemenski ustroj i podjela zanimanja. (Posavec, 2000: 232)

1.2.2. Generaliziranje romskog načina života

Čini se da su sedentarni Romi prije od tzv. nomada shvatili da je čovjek najprije društveno biće i da se kao takav ne može normalno razvijati bez drugih od kojih prima i kojima daje, a kultura koju on prima i koju daje na različite načine jednostavno mu je neophodna, i to ne samo za svakodnevni život nego i za opstanak. Generaliziranje romskoga načina života u istraživanjima koja se zasnivaju na „civilizacijskim pretpostavkama“ i njihovoj povezanosti s nomadizmom je govor kulture u množini, a ne u jednini. Najbolje objašnjenje toga zašto se pojedine kulture (kao npr. romska) ne mogu svesti na samo jednu definiciju, a time i odgovor na pitanje je li „izolacionizam tradicionalni romski mentalitet“, iznio je Katunarić u uvodu svoga djela *Lica kulture*:

Na primjer, da li pripadnici različitih kultura međusobno ne komuniciraju zbog toga što pripadaju različitim kulturama ili zbog nekog drugog razloga? Pa ni većina pripadnika jedne kulture međusobno ne komunicira. Isto tako, kada komuniciraju, je li tome razlog kulturna različitost ili istovjetnost? Drugi pogrešan pristup ogleda se u pokušajima izjednačavanja naroda sa pojedinim kulturama, kao čvrstim i jedinstvenim, za sve pripadnike važećim sustavom pravila, a odstupanja, koja mogu biti i veća, jednostavno se zanemaruju: kao da se u potonjem slučaju radi o izdaji naroda. Slična pogreška nastaje kada se ponašanje pripadnika neke zajednice obavezno pripisuje „kulturi“ njegove zajednice, osobito kada je taj počinio nasilje u ime svoje zajednice, bila ona

pleme, nacija ili imigrantska zajednica. [...] Očito je da se pojam kulture mora razmotriti kroz najmanje dvije „jezgre“ ili „lica“, a ne kao jedno jedinstveno, ali „zbrčkano“ [...] Od dva lica kulture jedno je smrknuto i sklono zatvaranju zajednice i rušilačkom odnosu prema unutarnjem i vanjskom svijetu, a drugo je suprotno tome, nasmiješeno, otvara zajednicu i stvara i obogaćuje svijet. (Katunarić, 2007: 5-6)

Govori li nam ovo Katunarićevo objašnjenje da, kad pišemo o Romima, trebamo pisati o romskim pojedincima i skupinama, a ne o Romima općenito?

Romski odnos i veza sa teritorijem je umjetno stvoren od strane ne-Roma. Arlije, i ne samo Arlije, su ljudi koji su iza ne-romskih ograda bili samo susjedi. Ne-Romi zaobilaze fiksiranost Arlija i nastoje ih vidjeti samo kroz fragmentarnost. O slici o Romima i ambivalentnosti mišljenja ne-Roma, Mirga i Mróz ističu:

Romi su bivali predmet oduševljenja, fascinacije, pa čak i podražavanje, ali i predmet odbojnosti, agresije, ponekad mržnje. Događalo se da su ti stavovi i slike (dobre ili loše) koje su iz njih potekle, postojali jedni pored drugih. Uistinu, slika koja obično asocira na Rome i njihov život – koloristična grupa okupljena oko vatre kraj šume, razapeti šatori, kola među drvećem i konji koji pasu [...] To je stereotip koji se nekad stvorio i nije nestao, a i dalje utječe na naš odnos i naše postupke prema Romima. [...] Stvarna ili izmišljena sloboda, nepoštovanje strogih principa lijepog ponašanja postali su poticaj nastanka svojevrsnog oblika ponašanja, stila kojeg su započeli i ostvarili krugovi inteligencije, umjetnika – umjetničkog boema [...] (Mirga i Mróz, 1997: 4)

Toj se raspravi može dodati i suvremeno mišljenje francuskog iztraživača i znanstvenika Jeana-Pierrea Liégeoisa koji u svojoj knjizi *Romi u Europi* u prvom dijelu *Društveno-kulturne prilike – Romsko stanovništvo* daje preciznija objašnjenja o terminima Rom i Nomad.

1.2.3. Temeljni pojmovi o terminima Rom i Nomad

Jean-Pierre Liégeois termin `nomad` zamjenjuje prema autentičnoj kategorizaciji samih putnika (koji su u općoj skupini Roma) kao *Putnik*. U obrazloženju o unutarnjoj stratifikaciji Roma i u objašnjenju o razlozima povezivanja Roma sa nomadstvom on navodi sljedeće:

[...] stručnjaci za to područje, i sociolozi i antropolozi, rijetko su u stanju to pobliže objasniti, zato što su se do sad uglavnom bavili skupinama koje su smatrali „tipično ciganskima“. [...] Jedno od objašnjenja za to vjerojatno je činjenica da se kretanje drugog vala, onog vidljivijeg i „egzotičnog“, podudaralo s razvojem društvenih znanosti. Tako su stručnjaci osnažili i potvrdili sliku o „autentičnom“ Ciganinu porijeklom iz Istočne Europe, što je bacilo sjenu na sve ostale. Ostanimo još kod primjera Francuske, gdje možemo vidjeti koliko se može razlikovati opća slika o Ciganima, gdje je u tom smislu prekomjerna administrativna upotreba naziva *Gens de voyage* (ljudi koji putuju) od osamdesetih naovamo imala velikog utjecaja na isticanje „nomadskog“ načina života kao tipično ciganskog obilježja i tako zasjenili postojanje brojne sedentarne populacije koja je bila manje vidljiva i neobuhvaćena tim pojmom. (Jean-Pierre Liégeois, 2009: 36-37)

U tom djelu Jean-Pierre Liégeois navodi i postotak Roma prema načinu življenja, njihovu kategorizaciju i imena kojima se oni identificiraju. U tablici su navedene njegove procjene koje uključuju ukupno romsko stanovništvo u Europi:

Tablica 1: Postotak romskog stanovništva u Europi prema sedentarnom i nomadskom načinu života (2007.) (izv. Jean-Pierre Liégeois, 2009: 37)

Naziv skupine	Način života	%
Gypsy/Travelers	Trajno žive u pokretnom smještaju i redovito se kreću	10 %
Polunomadi	Žive u pokretnim kućama i putuju samo određeni dio godine ili određeni dio godine žive na stalnoj adresi	10%
Sedentarizirani pripadnici	Nikad ne putuju, iako neki žive u pokretnim ili potencijalno pokretnim domovima	80%

Uz ove podatke navedene u tablici Liégeois daje i objašnjenje izraza *mobilnost* i *nomadizam*:

Osim toga, moramo razjasniti treba li izraze kao što su „mobilnost“ ili „nomadizam“ shvatiti kao objektivne pojmove – na primjer, kada obitelji žive u teškim uvjetima i izložene su čestom protjerivanju iz velikih gradova – ili kao subjektivne – kada je riječ o velikim obiteljima koje su dugo živjele na trajnom prebivalištu, ali koje često mijenjaju mjesto boravka. (Jean-Pierre Liégeois, 2009: 37)

1.2.4. Povijesno iskustvo i razlike između Arlija i Polunomada

Povijesno iskustvo Romima otvara različite povijesne puteve. Na tim putevima njima se ukazuju različite prilike i formiraju se različite društvene organizacije unutar samih romskih zajednica. Arlije usvajaju cijeli niz kulturnih i društvenih elemenata koji su vezani za makedonsku sredinu u kojoj se nalaze. Društvena struktura Roma Arlija kao sedentarne zajednice fluidna je i različita od strukture Roma putnika i polunomada, koja je kruta i odnosi se isključivo na određenu skupinu koja se prepoznaje određenim imenom (Lovari, Kalderari i sl.). Fluidnost Arlija ogleda se u njihovoj individualnosti i ta individualna komponenta ne može se primijeniti na sve ostale Arlije. Oni su dobro uklopljeni u urbanu sredinu i pored zadržavanja elemenata vlastite kulture. Identifikacija Arlija odvija se u dva smjera: (i) u odnosu prema drugima/ne-Romima i u (ii) odnosu drugih/ne-Roma prema njima po legalnim državnim normativima. Imena skupina Roma Arlija nastala su na osnovi njihovih zanimanja (Baručije, Topanlije, Bugurdžije i sl.), imena koja su dobili nakon neuspjelih asimilativnih procesa (Jarimagalaria, Masarmangaria i sl.) i prema vremenu dolaska određene arlijske zajednice na makedonsko tlo iz druge države nakon čega oni i dalje zadržavaju svoje općenito ime Arlija (Madjuria, Gjilanlie, Prištevačia i sl. su sjedilački Romi koji su došli u Makedoniju sa teritorije Kosova ili Srbije).

Kruta društvena struktura Putnika i Polunomada može se vidjeti u njihovoj kolektivnosti i kolektivnim vrijednostima koje pojedinac mora ispunjavati da bi bio član te skupine. Njihovi međusobni odnosi zasnivaju se na unutaršnjim zajedničkim (samo) romskim zakonima i pravilima.

Kod Arlija ne postoje osnovni oblici društvene strukture koje postoje kod Polunomada i Putnika. Arlije nemaju *kompaniju (tabor)* ili *vitzu* (širu obiteljsku organizaciju) u kojoj odlučujući glas ima stariji, iskusan, poštovan muškarac (ili žena - *phuri daj*) koji odlučuju o odmorištima, zaradi ili kontaktima sa drugim kompanijama. Ide se čak toliko daleko da se te kompanije nazivaju imenima njihovih predvodnika. Probleme kršenja pravila i sporove unutar kompanije rješava taj starješina (*šero Rom*, *buljubaša* ili *vajda*). Lokalnih poglavara kakvi postoje kod Polunomada ili Putnika kod sedentarnih Arlija nikad nije bilo. Postavljanje kontaktne osobe tj. pregovarača ili posrednika u sedentarnim romskim zajednicama rezultat je inicijative vlasti odnosno većinskog stanovništva radi lakše komunikacije sa Romima, koji

obično žive u posebnim dijelovima sela, manjim gradovima, na periferiji velikih gradova ili u oformljenim dijelovima (getoima) unutar gradova naseljenim samo Romima.

Razlike između Arlija i Polunomada (Putnika) možemo vidjeti ako napravimo pregled romskih društvenih pravila, društvenih normi ili socijalnih pravila koji im pomažu u reguliranju ponašanja unutar romskog društva ili skupine. Ta pravila i norme određuju ponašanje koje je u određenom razdoblju prihvatljivo za romsku zajednicu. Unutar romske zajednice razlikuje se (postoji) dopušteno i nedopušteno ponašanje. Nepoštivanje pravila moglo je dovesti do određenih formalnih i neformalnih kazni. Kod sedentarnih Roma u skladu sa kaznenom politikom zemlje u kojoj žive, a kod polunomada isključivanje iz skupine kojoj pripadaju (formalne) i neformalne (neodobravanje od strane romske zajednice). Razlike između ovih dviju skupina postojale su također i u društvenim normama (način vršenja radnji, odijevanje, govor i vanjski izgled). Kod Arlija ove društvene norme imale su dinamičnost i razlikovale su se, razvijale su se i ovisile su o povijesnom razdoblju, dobnim skupinama, društvenim slojevima ili skupinama formiranim prema zanatima kojima su se Romi bavili. Kod polunomada (putnika) u tim društvenim normama postojala je statičnost i određena univerzalna ustaljenost, bez razlike prema povijesnom razdoblju. Ponašanje koje se smatralo prihvatljivim kod Arlija nije bilo prihvatljivo kod Polunomada (Putnika).

Između Arlija i Polunomada (Putnika) postoje i velike razlike u “općeromskim” pojmovima koji se odnose na društvena i socijalna pravila te društvene norme (koje je uglavnom većina romskih istraživača u prošlosti spominjalo u svojim istraživanjima), koje se zasnivaju na: *rromanipenu* [romski sustav identiteta koji se sastoji od pravila i vrijednosti ili sustav romskog tradicionalnog prava], koji obuhvaća načela kao što su: *phralipen* [međusobno pomaganje, potpora, solidarnost, podjela odgovornosti, kolektivni način života (zaštita, sigurnost, nadzor, vodstvo, unaprijed utvrđena pravila)], *patjiv* [vjera/vjerovanje (uključujući i vjeru u Boga), čast, poštenje, pomirenje, poštovanje, povjerenje, ravnoteža)], *baxt* [vjera, sudbina, dobra sreća – za razliku od *bibaxt* – nesreća (koja se događa kad se krše pravila čistoće)], *čačipen* (istina, iskrenost, pravda), *užime* (čist) za razliku od *mahrime* (nečist)], koja izričito traže kolektivno poštovanje brojnih vrlo strogih pravila i ta načela su uvjetovana obveznim ispunjavanjem i kaznama za nepoštovanje i neispunjavanje, s ciljem da se povrati ravnoteža u život zajednice. Bitna razlika je također i sustav *rromano krissa* (običajno pravo, tradicionalni polunomadski pravni sustav – diobenoga prava čija svrha

uglavnom nije kazniti krivca već obešteti žrtvu i osigurati pomirenje dviju strana, što kod Arlija pak ne postoji.

Čini se da je razliku između Arlija i Polunomada (Putnika) najbolje prikazati u dimenzijama kulture koje se odnose na prirodne ljudske aktivnosti (*činiti, kontrolirati ili biti*), odnos prema drugim ljudima (*individualizam i kolektivizam*), vremensku orijentaciju (*prošlost, sadašnjost i budućnost*), shvaćanje prostora (*privatni, javni i kombinirani*).

Razlikovni elementi dvaju suprotstavljenih romskih kultura najbolje se mogu vidjeti kroz:

- distancu moći
- individualizam-kolektivizam

Tablica 2. Razlikovni elementi dvaju romskih kultura (Izvor: *Naša komparativna analiza prema istraženim razlikovnim elementima*)

Arlije	Polunomadi (Putnici)
minimiziranje nejednakosti u romskim zajednicama (skupinama)	nužnost postojanja nejednakosti kako bi svatko znao svoje mjesto u romskoj zajednici (skupini)
međusobna ovisnost svih članova romskoga društva	neovisnost sasvim malog broja članova, o kojima pak ovise svi ostali članovi romske zajednice
dostupnost nadređenih ostalim članovima romske zajednice	nedostupnost i nedodirljivost nadređenih ostalim članovima romske zajednice
jednakopravnost svih članova romske zajednice	moć i privilegije nadređenih (<i>šero Rom, vajda, buljubaša</i>) u romskoj zajednici
odgovornost svakog člana zajednice za sebe i svoju užu porodicu	odgovornost kolektiviteta (<i>vitza, kompanija</i> (<i>tabor</i> ili sl. organizacijska forma) za sudbinu svakog člana zajednice
"ja"-logika	"mi"-logika
privatni život izvan utjecaja romske zajednice	privatni život pod utjecajem romske zajednice
individualne odluke članova romske zajednice	grupne odluke romske zajednice
emocionalna neovisnost pojedinca od romske zajednice	emocionalna ovisnost pojedinca od romske zajednice
pripadnost romskoj zajednici neovisno o emocijama i moralu	pripadnost romskoj zajednici kao stvar emocija i morala
identitet pojedinca utemeljen na njegovim osobnim osobinama	identitet pojedinca utemeljen na njegovoj pripadnosti kolektivitetu

Ova analiza pokazuje da postoji više razlikovnih čimbenika i suprotstavljenih elemenata u kulturi Roma. Ne radi se samo o formalnim aspektima. Ovo je pokušaj definiranja romske kulture pomoću usporedbe i suprotstavljanja različitih elemenata unutar te iste kulture, jer opisujući, definirajući i promatrajući Rome, ne-Romi njihov život i kulturu najčešće upoređuju sa ne-romskom kulturom i ne-romskim životnim principima. O romskom načinu razmišljanja Mirga i Mróz (1997: 89) navode sljedeće:

Govoreći o drugim Romima, ili o ne-Romima, Romi porede opservacije sa sobom, svojim životnim principima i priznavanim vrijednostima. A poređenjem se opisivana, tuđa, stvarnost suprotstavlja onome što je poznato i svoje. Otuda je ponekad i čudno da su isti sadržaji veoma različito shvaćeni u raznim kulturama. Da predstavnici različitih kultura iste izreke i epitete istovremeno pripisuju sebi. (Mirga i Mróz, 1997: 89)

I Arlije i Polunomadi (Putnici) nemaju dvojbi oko kulturnih dimenzija svojih skupina. Obje skupine su potpuno romske i potpuno su podređene *romskoj tradiciji*. Njihov je način života fleksibilan i prošaran je čitavim nizom različitih elemenata. Kod Roma Arlija veliku važnost unutar skupine ima pojedinac, dok za Polunomade (Putnike) pojedinac predstavlja samo djelić jedne šire društvene organizacije. Ovakav način života obje skupine pomaže im u različitim konstituisanjima obiteljskih skupina i ta različitost je temelj društvene i ekonomske organizacije. Pojedinac u toj društvenoj i ekonomskoj organizaciji nalazi elemente svog kulturnog identiteta. O tim elementima Liégeois navodi sljedeće:

...karakter romske kulture i etnički identitet proizlaze iz kombinacije svih tih elemenata: od jezika do samostalnih zanata, od solidarnosti u svim njenim oblicima do nedostatka matičnog teritorija, od društvene organizacije do ponosa zbog svoje različitosti, od svijesti o zajedničkom porijeklu do sličnih pravila za život, od osjećaja pripadnosti grupi do antipatije prema vanjskom svijetu, od zajedničke povijesti do životne filozofije, od odgoja koji djeca dobivaju do snage obitelji i tako dalje. (Jean-Pierre Liégeois, 2009: 111)

1.2.5. Matični teritorij i Romi

Potrebno je naglasiti da Arlije nemaju nedostatak matičnog teritorija. Arlije imaju matični teritorij. Stoga se opća slika o Romima ne može odnositi na njih, kao niti jedna od tvrdnji koje ovdje navodi Liégeois, među kojima je i ta da Arlije, kao i ostali Romi, imaju antipatiju prema vanjskome svijetu, koja se prirodno javlja ako imate nedostatak osjećaja za matični teritorij. Naprotiv, njihov način života je unutar okvira tog teritorija i to za njih znači traganje za osobnom neovisnošću, zadržavanje svojih profesionalnih vještina i održavanje ekonomije preživljavanja. Arlija kao pojedinac prilagođava se životnoj situaciji u okvirima tog matičnog teritorija. Za Arlije vrijednost predstavljaju dobri međuljudski odnosi i akumulirani kapital te imovina koju posjeduju na određenom teritoriju. Zato članovi arlijske zajednice, kojima su važne povijesno-geografske značajke, za sebe uvijek kažu: *Me sem Rom Makedoniatar (Bulgariatar, Grekiatar/Heladako Rom, Albaniatar, Kosovatar i sl.)* – Ja sam makedonski Rom (bugarski, grčki, albanski, kosovski i sl.). Samo to naglašavanje zemlje porijekla dokazuje da oni nemaju antipatije prema vanjskome svijetu.

Vanjski svijet pak pokazuje svoju antipatiju prema Arlijama (kao i prema svim Romima općenito) i to uporabom ne-romskog naziva za Rome – *Cigani*. Vanjski svijet taj svijet *Cigana* doživljava kao svijet otpadništva koje je grupno obilježeno, odbačeno i izolirano, svijet koji je izvan njihove kontrole moći, pri čemu većinsko stanovništvo *Ciganima* uvijek upućuje kritike i prijezir kad god se nađu na njihovom teritoriju. Pitanje: *otkad Cigani ovdje žive?*, za njih je nebitno. Romi su jednostavno *stranci, drugi, drugačiji, nomadi* (vječne lutalice). Oni nikad nisu bili prihvaćeni kao dio kohezije jednog teritorija.

Međutim i pored toga, Arlije imaju dugoročniju perspektivu života i stvaranja na određenom teritoriju kojemu pripadaju i koji nazivaju svojim domom/domovinom za razliku od Polunomada (Putnika) čija je karakteristika kratkoročnija perspektiva života.

Liégeois (2009: 150) u svojoj knjizi *Romi u Europi* u poglavlju *Povijesno iskustvo* govori da su *Cigani* bili >>ogoljeni od svog kulturnog identiteta i svrstani, na primjer, u *osobe nomadskog podrijetla*, pa se tako nomadski način života prikazivao kao puki ostatak prošlosti<<. Također, u produžetku tog objašnjenja daje dva osnovna smjera ne-romske politike prema Romima:

Te definicije i načini označavanja *Cigana* bili su samo ona vidljiva strana procesa negacije koji je bio sastavni dio politike asimilacije. [...] U praksi se taj proces kretao u dva osnovna smjera: u

smjeru smanjivanja do krajnih granica i proizvoljnog interpretiranja temeljnih kulturnih karakteristika i energije ciljane kulture i u smjeru jačanja određenih pomoćnih karakteristika koji su bili u skladu sa slikom koja se promicala i sa službenom političkom linijom.

(Liégeois, 2009: 150-151)

Polazi li ta *politička linija* od činjenice da su Romi bez “vlastitog teritorija“, da je romski jezik “dijalektiziran“ više nego ostali većinski jezici, da Romi posjeduju marginalnu ekonomiju, „da nemaju razvijenu *svijest o grupi*“ i da ih je sve to dovelo do uvjerenja da se trebaju odreći svoje *stvarne kulture* i da im se ne treba priznati status nacionalne manjine, čak i kada se radi o Romima Arlijama?

1.3. Povijest i kultura Roma Arlija na prostorima Makedonije

1.3.1. Romi u Bizantu

Sljedeći podatci o dolasku Roma na makedonsko tlo, koje daju bugarski autori E Marushiakova i V. Popov (2003: 15-17), povezani su sa poviješću Bizantskog Carstva. Oni nam daju do znanja da moramo: >>uzeti u obzir teoriju poznatog jezikoslovca Franca Miklošiča¹⁵ da se Romi u Bizantu prvi put jasno spominju u Žitiju Sv. Georgija Atoskog, svetca koji je umro 1065.<<. U njemu piše da je 1054., >>za vrijeme vladavine cara Konstantina IX Monomaha, u Konstantinopol stiglo mnogo *Atcingana* iz Samarije u Palestini. Oni nisu imali stalnog zapošljenja i skitali su po gradu. Većina znanstvenika danas prihvaća naziv *Cigani* kao izvedenicu od *Athinganoi*¹⁶, *Atcingani* ili *Atcinkani* (grč.

¹⁵ **Franz Miklošič** (također i **Franz von Miklosich**) (29. 11. 1813 – 7. 03. 1891), slovenski filolog i slavist. Rođen je u Ljutomeru (njem. *Luttenberg*) u Austriji. Doktorirao je na Univerzitetu u Grazu, gdje je jedno vrijeme radio kao profesor filozofije. Godine 1838. preselio se u Beč, gdje je doktorirao pravo. Iako je imao doktorate iz te dvije discipline, svoje istraživanje najviše je usmjerio na proučavanje slavenskih jezika. Zbog toga se zaposlio u Carskoj biblioteci u Beču, gdje je radio od 1844. do 1862. godine. On je također držao i katedru za slavensku filologiju na Bečkom univerzitetu od 1849. do 1886. godine. Biran je i u članstvo Bečke akademije, u kojoj je imao funkciju sekretara njenog historijskog i filozofskog odjeljenja. (Izvor: "Die Bildung der slavischen Personennamen", 1860:65)

¹⁶ Speck, P. (1997, *Die Vermeintliche Häresie der Athinganoi. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, knj. 47, str. 37-51) ih naziva *Athinganoi*. On smatra da se naziv *Athinagnoi* u bizantskim izvorima uvijek odnosio na Rome. To tumačenje izvornog materijala stavlja vrijeme dolaska Roma u Bizantsko Carstvo u mnogo ranije razdoblje, a podržava ga i jedan broj modernih lingvista i ima značenje *nedodirljivi*. Mirga i Mruz (1997:17) također govore o heretičkoj sekti koja je prije 9. st. u Bizantu bila poznata pod nazivom *Athinganoi* (starogrčki: *Ἀθίγγανος* - nedodirljivi).

Atsinganoi a lat. *Acinganus*¹⁷), ali često imaju različita mišljenja o porijeklu toga naziva, koji je označavao pojam *nedodirljivi*<<¹⁸.

Neki bizantolozi dolazak Roma prema bizantskim izvorima vezuju za ranija razdoblja i to između 9. i 10. stoljeća, dok se kod E. Marushiakove i V. Popova (2003, 15-17) navodi: >>Po Mateju Kopitaru, slovenskom piscu iz 19. stoljeća, Romi nomadi, koje on naziva „Sigani”, spominju se u pismu ohridskog arhiepiskopa Teofilakta koje je poslao caru Aleksiju I Komnenu (kraj 11. i početak 12. st.)<<. Ove tvrdnje, kako navode Mirga i Mróz, snažno kritizira Ignacy Danilowisz u svom radu *O Cyganach wiadomośc historyczna (Povijesna vijest o Romima)* 1824.godine. U poglavlju *Izmišljena domovina Roma* čitamo:

Bilo bi beskrajno dosadno pobijati neosnovane tvrdnje o izmišljenoj domovini Roma, koje izmišljaju književnici zureći u papire u svojim kabinetima ili etimolozi koji se oslanjaju samo na imena [...] (Mirga i Mróz, 1997: 40)

Engleski autor Angus Fraser u svojoj knjizi *The Gypsies Rome* definira kao *europski narod* te o nazivu *Cigani* navodi sljedeće:

Ako se pod jednim narodom podrazumijeva skupina muškaraca, žena i djece sa zajedničkim jezikom i kulturom i istim rasnim porijeklom, koji se nedvojbeno razlikuje od susjednih grupa, *Cigani* su odavno bili narod. Međutim, kroz stoljeća su se unutar sebe jako razgranali. Zato smatramo da je značenje koje se pridaje riječi *Cigan* jedan semantički problem iza kojeg ne stoje sami Romi. To ime (ili skorije jedno od mnogih imena) njima su dali drugi. (Fraser, 1995: 5)

¹⁷ Mirga, A. & Mróz, L. 1994, *Cyganie, Odmienność i nietolerancja*, Warszawa; srp. Prijevod: 1997. *Romi. Razlike i netolerancija*. Akapit, Beograd, str. 20

¹⁸ Marušiakova, E & Popov, V. u knjizi *Romi u Turskom Carstvu. Prilozi za istoriju Balkana*. Centre de recherches tsiganes, University of Hartfordshire Press (2003: 15-16) porijeklo imena *Cigani* definiraju sljedećim riječima: „Danas većina stručnjaka prihvća da je naziv „Cigani” (koji se uglavnom koristi u istočnoj Europi) izveden od *Atcingani* ili *Atcinkani* (u izvorima iz tog razdoblja spominju se oba naziva). Ima i drugih, često kontradiktornih teorija o porijeklu tog naziva—na primjer, od *Asinkar* (što na jednom od perzijskih dijalekata znači *kovač*), pojam koji se koristio u 10. stoljeću u Bizantu; od imena jedne mitske rijeke u Indiji, postojbini Roma; od naziva putujućih *Cengara* ili *Cingara* (glazbenika, plesača) u Indiji.”

Hipoteza Tatomira Vukanovića (1983: 22) kaže da se Romi >>spominju u Konstantinopolu, kamo su dospjeli migracijskim kretanjem ispred Seldžuka koji su napali Armeniju, gdje su Romi masovno živjeli u tom razdoblju. Odatle oni migriraju prema Anadoliji, koja je bila pod bizantijskom upravom<<. Nadalje, u svom objašnjenju romskog jezika i njegovih posuđenica, T. Vukanović iznosi sljedeće mišljenje:

Ovu hipotezu opravdavaju jezikoslovci koji u romskom jeziku, u svim dijalektima i govorima Roma u Europi, sve do danas nalaze riječi koje su armenskog porijekla i time se potvrđuje da su oni morali iz Armenije doći u Bizant, gdje su dugo obitavali pošto su stigli iz Perzije. [...] Kakva je uloga lingvistike, govori i podatak da u romskom jeziku ima puno riječi koje su grčkog porijekla, što svakako govori o njihovom dužem obitavanju na prostorima Bizantskog Carstva (Vukanović, 1983: 81-82).

Između 1289. i 1309. Romi se spominju u balkanskim bizantskim i makedonsko-srpskim zemljama. U tom je razdoblju carigradski patrijarh uputio crkvenu naredbu županijskim svećenicima i crkvenim velikodostojnicima da sa Romima koji obitavaju u bizantskim, bugarskim, makedonskim i srpskim zemljama ne sklapaju kontakte, jer su oni vračevi, mečkari i ukrotitelji zmija, te da im se ne dozvoljava ulazak u domove zbog vradžbina kojima se bave. E. Marushiakova i V. Popov govore primjerice o:

[...] crkvenom zakonodavcu iz 12. st., Teodoru Balsamonu, koji spominje Atcingane koji nose zmije oko tijela i bave se gatanjem i upozorenju Crkve vjernicima da ne odobrava dodir niti ikakve odnose sa tim ljudima, jer „propovijedaju đavolski nauk”. (Marushiakova i Popov, 2003: 17-18)

Iako nema pouzdanih podataka o spominjanju Roma u Makedoniji od početka 12. stoljeća pa nadalje, sa sigurnošću se može pretpostaviti da su oni povremeno kroz cijelo to razdoblje obitavali na tom tlu. Prvi sigurniji podatak o pojavi Roma na tlu Makedonije potječe iz 1323., iz vremena vladavine srpskog kralja Stefana Dečanskog, kako navodi T.Vukanović (1983: 88), >>kada je jedna artističko-akrobatska romska družina posjetila Makedoniju<<. To se može vidjeti iz povelje koju je izdao srpski kralj Dušan 1348. godine, u kojoj se utvrđuju porezi koje plaćaju „Cingarje”, koji rade kao potkivači i sedlari.

Prema ovim podacima, koji predstavljaju samo malobrojne dokaze o počecima naseljavanja Roma na ove prostore i odnose se na Rome nomade (osim podataka iz vremena srpskog kralja Dušana), T. Vukanović (1983: 112), >>može se utvrditi da su Romi u Bizantu i drugim balkanskim zemljama (među kojima je i Makedonija) odlučili napustiti nomadski i prešli na stalnosjedilački način života<<.

1.3.2. Romi u Osmanskom Carstvu

Više podataka o naseljavanju i sedentarnom načinu života Roma na ovim prostorima nalazimo već od 15. st., kad je počela najezda i osvajanje Balkana od strane Turaka Osmanlija za vrijeme Osmanskog Carstva¹⁹ i kad započinje svojevrsna integracija Roma kao ljudi koji se bave lokalnim zanatima te pojavljivanje Roma trgovaca. To je označavalo njihovo uključivanje u društveni i kulturni život ove regije.

Zapisi o Romima koji potječu iz vremena osmanske vladavine u Makedoniji pružaju određenu sliku karakteristika Roma u tom razdoblju. Takvi zapisi se mogu naći, Marushiakova-Popov (2000: 29), >>u različitim dokumentima u izuzetno bogatim arhivima koje je imala turska državna i lokalna administracija tog vremena<<. Ti zapisi nam govore da je velik broj Roma stigao u Makedoniju kao dio stanovništva tadašnjeg Carstva ili kao dio osmanskih vojnih snaga. Neke su grupe Roma i dalje nastavile sa svojim nomadskim načinom života i tako dospjele u europske zemlje, ali je i značajan dio njih ostao i nastavio živjeti sedentarnim načinom života u novoosvojenom teritoriju Makedonije te se pridružio već prisutnom romskom stanovništvu. Kad je riječ o Romima, turski administrativni arhivi, uglavnom sadrže porezne registre i sudske presude vezane za građanska, privredna, vjerska i porodična pitanja. Taj osmanski društveno-politički i privredni sustav, E. Marushiakova i V.

¹⁹ **Osmansko carstvo** *pov.* carstvo koje nastaje pod vodstvom Osmana i njegovih nasljednika na području već slabijeg Bizantskog Carstva, a postojalo je od 14. st. pa sve do 1922.; dominiraju turski etnički element i islam (u nas je tradicionalno bilo nazvano Tursko Carstvo) izvor: 2002, *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, Novi Liber; ***Osmansko Carstvo** ili **Osmanlijsko Carstvo** (na osmanlijskom turskom: arap. عُثْمَانِيَّة ٴدَوْلَت, *Devlet-i Aliye-i Osmaniye*, što znači „Osmanlijska uzvišena država“; na modernom turskom: *Osmanlı Devleti*, „Osmanlijska država“, ili *Osmanlı İmparatorluğu*, „Osmanlijsko carstvo“), bilo je imperijalna snaga od 1288. do 1922. Na vrhuncu moći, tijekom 16. st., ovo carstvo je obuhvaćalo Anatoliju, Bliski Istok, dijelove Sjeverne Afrike, dobar dio jugoistočne Europe, i sjeverna područja sve do Kavkaza. Carstvo je obuhvaćalo teritorij od oko 5,2 milijuna km², mada je dobar dio teritorija bio pod indirektnom kontrolom centralne vlade. Carstvo je bilo smješteno napola između Istoka i Zapada, tako da je tokom svog 600-godišnjeg postojanja bilo u međusobnom odnosu s Istokom i sa Zapadom. Izvor: Halil İnalcık: „Osmansko Carstvo (klasično doba 1300.-1600.)“, Srednja Europa, Zagreb, 2002.

Popov (2000: 29-30), opisuju: >>bio je veoma različit od zapadnoeuropskog i obuhvaćao je vojno-administrativnu, ekonomsku i vjersku strukturu pod čvrstom sultanovom kontrolom<<.

Taj je sustav imao kontrolu nad svakodnevnim životom cjelokupnog stanovništva, uključujući i romsko stanovništvo. Stanovnici Osmanskog Carstva bili su svrstani u dvije glavne kategorije: pravovjerno (tj. muslimansko) i potlačeno/podjarmljeno kršćansko stanovništvo (raja²⁰) te su oni imali različit status i različite obaveze unutar cijeloga Carstva. Ovi nam materijali, i pored svoje dosadašnje slabe iskorištenosti, daju polaznu osnovu za nove studije o povijesti Roma za vrijeme Osmanskog Carstva.

Iz tih se materijala, Marushiakova-Popov (2000: 31), može iščitati da su svi Romi u to vrijeme bili ili muslimani ili pravoslavni kršćani te da su plaćali *harač*²¹ u iznosu od 42 *akče*²² u razdoblju od tri godine koje obuhvaća registar. Jedan drugi dokument u zbirci propisa kaže da je Romima muslimanske vjeroispovijesti bilo zabranjeno miješati se sa Romima kršćanima, inače bi morali plaćati veći porez: >>Ciganin musliman ne treba živjeti

²⁰ **raja** (turski *raya* < arapski *rā'āyā*: stado; podanici, puk), u osmanskom pravnom nazivlju u klasičnom razdoblju (XV–XVII. st.) naziv za sve osmanske podanike koji su plaćali porez bez obzira na vjeroispovijest, tj. za one koji nisu pripadali povlaštenomu vojnom staležu (*asker*), oslobođenomu poreza. Pojam raja obuhvaćao je i neke skupine s posebnim i/ili povlaštenim položajem, npr. Vlahe. Kršćanski i židovski pripadnici raje nazivali su se zimije (tur. *zimmi*: šticećenik). Muslimanski pripadnici raje bili su u povoljnijem položaju jer nisu plaćali glavarinu te su im feudalne obveze bile blaže. U XVII. st. muslimanska se raja sve više uključivala u vojnu službu uz oslobađanje od poreza, dok su kršćani u velikoj mjeri bili isključivani iz nje, pa su se od XVII. st. u raju ubrajali samo nemuslimanski porezni obveznici. U XVIII. i XIX. st. (do 1839.) termin se koristio za sve nemuslimanske podanike Osmanskoga Carstva. (Prema: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=51643> pristupljeno 05.04.2012.).

²¹ **harač** – osobni porez, glavarina u Osmanskom Carstvu. Naplaćivao se je od svake muške nemuslimanske glave, kao vrsta otkupa od ropstva. Davao je pravo na osobnu i imovinsku sigurnost. Harač je bio dokaz vjernosti sultanu pa kad bi neka pokrajina uskratila harač često bi počinjale bune. Po visini iznosa harač se je dijelio na tri klase: *sala* (visoki), *evsat* (srednji), i *edna* (niski). U početku je harač bio zemljarina, ali se ubrzo stopio sa glavarinom (džizija). Prema: Lewis, Bernard (2002). *The Arabs in History*. Oxford: Oxford University Press, pristupljeno 05.04.2012.).

²² **akča** – Osman, osnivač osmanske dinastije, nije kovao svoj novac, već je u uporabi bio novac seldžučkih sultana. Njegov sin i nasljednik, Orhan, uključuje Tursku u povijest svjetskog novčarstva. On počinje kovati srebrni novac koji je nazvan *akča*, što dolazi od iskvarenog grčkog *aspron* (bijel) . Da bi se ovaj novac razlikovao od sličnog novca koji su kovali seldžučki sultani, nazivan je i „AKČE-I-OSMANI“ (osmanske akče), a bio je i lakši za 2,5 puta (1,32 grama). Ovaj novac kovan je od 90% srebra, ali se ne zna točno koliko je akči kovano iz 100 grama srebra. Na aversu novca ispisana je izreka „Nema boga do Alaha, Muhamed je Božji poslanik“. Na pojedinim primjercima nalaze se i imena prva četiri kalifa: Abu Bakra, Omara, Osmana i Alija. Na naličju ovog prvog turskog novca stoji napis: „Veliki sultan Orhan sin Osmana, da čuva Alah carstvo njegovo“. S obzirom da nema pouzdanih povijesnih izvora niti otisnute godine na novcu, pretpostavlja se da je kovanje tog novca počelo 1328. ili 1329. godine. (Prema: <http://www.numizmatika.antikviteti.net/turski.html>, pristupljeno 05.04.2012.).

među Ciganima nevjernicima. Mora biti sa muslimanima. Međutim, ako i dalje bude živio među nevjernicima, od njega se mora naplatiti harač u istom iznosu kao od nevjernika<<.²³

E. Marushiakova i V. Popov (2000: 31) o odnosima između samih Roma za vrijeme Osmanskog Carstva kažu:

Postojao je i utvrđen sustav za naplatu poreza od Roma čergara (nomada) – *kadija*, regionalni predstavnik središnje vlasti sa sudsko-administrativnim ovlastima, morao je ovlastiti osobu koja će se seliti sa Romima i biti zadužena za naplatu poreza. U praksi se to zaduženje vjerojatno davalo povjerenicima iz same romske zajednice. Neke kategorije Roma bile su izuzete od harača (kao oni koji su obavljali razne službe u vojsci– na primjer, Romi koji su živjeli po tvrđavama i održavali ih, kovači koji su izrađivali ili popravljali oružje, vojni glazbenici i drugo pomoćno osoblje. (Marushiakova i Popov, 2000: 31)

Romi na području Makedonije u tom razdoblju masovno primaju islam, što im donosi izvjesne društvene povlastice. Kako navodi Vukanović:

...tada su se dogodila važna etnička zbivanja: oformljeni su izvjesni narodi i nacije, plemena i etničke skupine među suvremenim balkanskim narodima. Među tim etničkim grupama i demografskim zbivanjima, u etničkim i društvenim pukotinama i porama, svoje su mjesto našli i *Cigani*, negdje uz svoju etničko-demografsku dobrobit, a negdje uz asimilaciju, izgubivši svoj *ciganski* govorni maternji jezik, poprimajući drugi, jezik nekog balkanskog naroda, zadržavajući samo svoj antropološki lik i etnografski mentalitet, prelazeći u meleze, a potom pretačući se etnički u druge suvremene balkanske narode, ponajviše putem simbioze, u želji izbjegavanja patrijarhalne i socijalne neravnopravnosti dobivene u turskom feudalizmu i kasnije u kapitalizmu. (Vukanović, 1983: 39)

Ovaj podatak navodim iz posebnog razloga, a to je taj da se Romi u vrijeme vladavine Turaka na ovim prostorima javljaju pod različitim imenima, kao što su: „Kıbtı” (tj. Kpti i misli se na Kopte²⁴), „Çingene” (Čingene), „Čingane”, „Čengene” ili „Čigan” (izvedenice od

²³ Dokumenti iz zbirke zakona i propisa koje odnose se na stanovništvo Rumelijskog vilajeta 1475., u vrijeme Mehmeda II Fatiha (Osvajača) (Marushiakova-Popov, 2000: 31)

²⁴ **Kopti** (od arap. *quft* ili *qift*: Egipćanin, iskvareni oblik za grč. *Αἰγύπτιος*), kršćanski potomci starih Egipćana. Kopti su oni stanovnici Egipta koji ni za arapske (641–1250), ni za mamelučke (1250–1517), ni za osmanske (1517–1918) vlasti nisu prešli na islam, već su ostali kršćani monofiziti; većinom su članovi Koptske ortodoksne crkve. Kada su se, nakon arapskog osvajanja, muslimani u Egiptu prestali nazivati

„Çin-maçin”, turskog naziva za Kinu). Starosjedioci koji su bili stalno nastanjeni dobili su ime „Yerli” odnosno u kasnijim razdobljima „Arlije”, „Erlije”, „Erlides” i „Erli”. Na taj način stekli su poseban identitet, koji ih razlikuje od Roma nomada, o kojima je vladalo negativno mišljenje među ne-Romima i čak među samim Romima koji su bili sedentarni.

1.3.3. Status arlizma (jerlizma, yerlizma, erlizma) u Osmanskom carstvu

O njihovoj sedentarnosti (*jerlizmu*, *yerlizmu*, *arlizmu* ili *erlizmu*) u Makedoniji govore i zanimanja kojima su Romi ostavili svoj trag u sedentarnom načinu stanovnika Makedonije. Najčešće su se zapošljavali kao posluga u kućama bogatih građana (kao i dan danas u Makedoniji, osobito Romkinje koje rade kod ne-Roma).

Njihov je rad bio povezan i sa poljoprivredom, stočarstvom, artistskim i akrobatskim vještinama, bravarstvom, proricanjem, voskarskim zanatom, izrađivanjem čavala, krznarstvom, krojarstvom i mlinarstvom. Mnogi od njih bili su i mesari, obučari, limari, a bavili su se i trgovinom.

Popis koji je napravljen u Rumelijskom vilajetu (dio Osmanskog Carstva) u razdoblju između 1522. i 1523. godine također govori o romskim naseljima u skoro svim gradovima Makedonije, a to već govori o geografskoj raspostranjenosti sedentarnih Roma na cijelom njenoj teritoriji.

Tablica 3. Geografska raspostranjenost Roma u 16.stoljeću. Popis iz 1522.-1523.
(Izvor: T. Vukanović, 1983, 39-46)

Kaza/Okolina	Džemat/Skupina	Muslimani	Kršćani	Udovička domaćinstva	Ukupno domova
Bitoljska kaza	Čak`r	44			62
	Bulašev	13			
Železnec (Demir Hisar)	Kojo	4		1	
Veles (Koprula kaza)	Bulašev Vlado		16	1	17
Vrapčište (Gostivar)	Kojčin Jako		16		16
Debar (kaza Debri)	Lalko		24	1	25
Žegligovo (K.Palanka)	/		19		19

Egipćanima (*Αἰγύπτιοι*), to se ime počelo koristiti za kršćansku manjinu. Danas je naziv Kopti i etnička i vjerska oznaka. Kopti žive uglavnom u dolini Nila između El-Minje i Keme te u gradovima (Kairo, Aleksandrija); prema neslužbenim procjenama čine od 10 do 14% ukupnog stanovništva Egipta. (Prema: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=33101>, pristupljeno 05.04.2015.).

Kičevo (K`rčova)	Kojčin Jako		16		16
Kočani (kaza Štip)	Pejo Rajkov	2	89	4	95
Kratovo	Rajko Bajčev	1	47	2	50
Ohrid	Silen Stepanov Nikolin Konka	10	18 10 20	1 4	63
Prilep (Pirlepe kaza)	Dabo Klomo Jekrija Milev Bojkov Tazile		36 15 11 22 20	2 1	107
Skopje (Uskup)	Iskender Vlajkov Abdulahov Karaoglan Huruhaja Balaban Ahmed Džahov Elza Duka / Musos Malkočev Kačapara	5 5 9 13 7 6 15 24 1	11 7 2 15	2 1	93
Strumica (Ustrumca)	Dura Jano/Dušno Bajova Branilo		24 28	3	55
Tetovo (Kalkandelen)	Kara Oglan	22	31	3	56
Štip	Krajčak		121	12	133

Ovaj popis prikazuje povećanje broja Roma Arlija na području Makedonije, na kojemu su imali vidnu ulogu u razvoju zanatstva, posebno kulture obrade i prerade metala kao i brojnim drugim zanatima i domaćoj radinosti. Postavljen je i *Çingene sancak bey* (romski beg), koji je bio nadležan svim Romima Arlijama u Rumelijskom²⁵ Sandžaku. Uspostavljanje institucije romskog *sancak bey*-a dovelo je do razjedinjenosti među Roma Arlija u Makedoniji. Romske su skupine postale još izoliranije i razvijale su se u posebnim džematskim geografskim i etničkim sredinama. Na to su utjecale i turske zakonske odredbe koje su zabranjivale miješanje muslimanskih i kršćanskih porodica kao i miješanje sa Romima nomadima. Kako

²⁵ **Rumelija**-Osmansko je Carstvo bilo podijeljeno na provincije zvane vilajeti, beglerbegluci (beglerbegovine), ejaleti ili pašaluci. U različita vremena broj provincija se mijenjao, od tridesetšest do nešto iznad dvadeset, da bi mnoge od njih bile izgubljene tijekom Prvog svjetskog rata. Na vrhuncu moći Carstvo je imalo 29 provincija. Provincije **Rumelija** i Anadolija bile su pod direktnom upravom sultana. Preostalih 27 su nadzirali *beglerbezi* ili *valije* (guverneri). (http://www.euratlas.net/history/europe/1500/1500_Southeast.html pristupljeno 05.04.2015.)

navodi T.Vukanović (1983: 54): >>Romi su imali i izvjesnu slobodu migracijskih kretanja, osobito nakon namirenja dadžbina prema Carstvu. To su uglavnom bile zanatlije (kovači, glazbenici, kottari, potkivači, rešetari, sitari, koritari, korpari, kašikari i slično). Tako su nastala i izvjesna romska stalnosjedilačka naselja– džemati²⁶ po varošima, a mjestimično i katuni po selima.<<

Mnoga ovakva naselja formirala su se nakon sajмова na kojima su Romi prodavali svoje zanatske proizvode i nakon čega su se nastanjivali u određenim gradovima i selima. Može se utvrditi da su uživali gotovo sva građanska prava i pravnu zaštitu i da im je bilo omogućeno sudjelovanje u svim granama privrede. Samostalno su vodili i svoj obiteljski i osobni život i nisu imali zabranu korištenja romskoga jezika i provođenja svojih običaja. U 17. st. spominje se čak i prvo hodočašće jednog imućnog Roma iz Makedonije, Murata iz Bitolja, a također se spominje i pljačka počinjena Romu Kurtu iz Prilepa, koji je isto bio veoma imućan.

²⁶ **Džemat** za muslimane predstavlja temeljnu, osnovnu i najmanju organizacijsku jedinicu. Kroz džemat muslimani ostvaruju osnovna vjerska prava, obaveze i provode različite aktivnosti. Džemat u pravilu sačinjava skupina od najmanje 100 muslimanskih domaćinstava, koja žive na jednom području i koja su međusobno povezana u izvršavanju zajedničkih islamskih dužnosti. (prema Beling netu. pristupljeno 05.04.2015.)

1.3.4. Osmanski salnami o Romima u Makedoniji u 19. st.

Sljedeći podatci prikazuju broj romskog stanovništva krajem 19. st., a preuzeti su iz turskih *salnama* (statističkih godišnjaka):

Tablica 4. Geografska raspostranjenost Roma u 19.stoljeću. Popis iz 1888-1895 prema županijama
(Izvor: T.Vukanović, 1983: 80)

Kaza (županija)	Broj stanovnika
bitoljska	3245
veleška	710
debarska	700
demirhisarska	1575
dojranska	1048
đevđelijska	655
kavadarska	120
kičevska	264
kočanska	1402
kratovska	320
krivopalanečka	600
kumanovska	1034
ohridska	820
pehčevska	485
prilepska	1770
radoviška	300
skopska	2469
strumička	1650
tetovski	1661
tikveška	535
štipska	640
<i>Ukupno:</i>	22001

Tablica 4.1. Geografska raspostranjenost Roma u 19.stoljeću. Popis iz 1888-1895 prema gradskim naseljima (Izvor: T. Vukanović, 1983: 80)

Gradska naselja	Broj stanovnika
Bitola	2000
Veles	600
Debar	500
Dojran	320
Đevđelija	230
Kavadarci	120
Kičevo	84
Kočani	300
Kratovo	100
Kriva Palanka	320
Kumanovo	350
Ohrid	600
Pehčevo	70
Prilep	960
Radoviš	200
Skopje	1920
Strumica	160
Tetovo i okolna mjesta	1200
<i>Ukupno:</i>	<i>10534</i>

1.3.5. Interakcija između Roma i ne-Roma

Interakcija između Roma i ne-Roma odvijala se u četiri faze.

Prva faza interakcije bila je skoro nevidljiva, jer su samim dolaskom na makedonske prostore Romi dobili ulogu „radne snage” koja je promjenjiva i obnovljiva. Kulturna, a samim tim i religijska dimenzija, za njih nije bila dovoljno važna da bi joj se pridavala posebna pažnja. Oni su bili samo radnici osvajača ili radnici lokalnog stanovništva.

Druga faza interakcije bila je ujedinjenje porodica koje su vezivale samo pripadnike Roma u jednom romskom prostoru. Romi su prihvatili pasivnu ulogu u društvu. Ekskluzija je uzimala maha i dovela do višestruke diskriminacije.

Treća faza interakcije uslijedila je nakon stalnog naseljavanja Roma u Makedoniji, gdje su se osjećali sigurnijima, bez ugroženosti egzistencije. U takvim uvjetima postali su sedentarni (stalnonastanjeni) Romi. Njihovo nastanjenje značilo je otvaranje kulturno osjetljivih pitanja kao što su jezik, religijski položaj i njihovi odnosi u društvu većinskih naroda i unutar vlastite zajednice.

Četvrta faza donijela je samoekskluziju Roma, povlačenje u mahale (formiranje paralelnih zajednica), akulturaciju, produbljivanje jaza između *većinskog* i *drugačijeg*, što je stvorilo uvjete za razvoj već poznatih predrasuda i stereotipa o Romima u sve veću i raznovrsniju diskriminaciju.

Separacija i ekskluzija Roma u Makedoniji od većinskih naroda (Makedonaca, Turaka i Albanaca) nije samo rezultat materijalnih i ekonomskih čimbenika nego je glavni problem u duboko ukorijenjenom negativnom stavu društva prema romskoj populaciji. Individualne potrebe Roma percipirale su se kao ogromni problem većinskih naroda u kojem nije bilo uvjeta za stvaranje jednakih mogućnosti. Filozofske, etičke i religijske spoznaje o ljudskim odnosima i pravima, kad su sedentarni Romi u pitanju, izostavljeni su i zanemareni. Nepostojanje socijalne odgovornosti proizvelo je nepoznavanje njihovih kulturnih, književnih i jezičkih obilježja, a samim tim stvorili su se uvjeti za ekskluziju Roma iz društva.

Na pitanje o svom rezidualnom porijeklu, Romi odgovaraju sa osjećajem pripadnosti mjestu na koje su se davno doselili. Dulja nastanjenost na jednom mjestu utječe na stjecanje određenih ili čak posebnih vrijednosti identiteta starosjedilaca. Kad govorimo o Arlijama i osnovnim normama integracije te njihovim sustavnim vrijednostima, Aleksandra Mitrović navodi:

Oni koji duže žive (borave) u jednoj sredini, vremenom se integriraju, uklapaju u autohtoni život i u njihovim sustavnim vrijednostima nacionalna ili etnička pripadnost često može biti irelevantna, što se pak ne može reći za Rome koji žive izdvojeno od ostalog stanovništva u posebnim *mahalama*,²⁷ u koje utjecaji ne-Roma teško prodiru. (Mitrović, 1990: 27, kurziv dodan)

1.3.6. Mahalski život Roma u Makedoniji

Masovnim dolaskom Roma u Makedoniju sa turskim osvajačima nastaje jedna povijesna pojava koja se naziva mahalsko obitavanje. Taj se život u osnovi temelji na etničkoj, socijalnoj i vjerskoj pripadnosti koja ih je bitno razlikovala od Turaka Osmanlija koji su bili muslimanske vjeroispovjesti. Urbana podvojenost (odvojenost romskih mahala od ostalih gradskih mahala u kojima su živjeli ostali stanovnici) donijela im je i socijalne i etničke pogodnosti koje su sačuvale njihovu romsku etničku cjelovitost (način života i romski jezik), ali je istovremeno donijela i nepogodnosti koje su ih stavljale ispod ostalih etničkih skupina i koje su ih izolirale iz drugih socijalnih sredina. Isto tako bitna je i podvojenost: (i) između Roma kršćana i Roma muslimana, a sa druge strane i (ii) između Roma kršćana ili muslimana i Roma polunomada koji su povremeno dolazili i odlazili sa tla Makedonije.

U ovakvim uvjetima u Makedoniji *Romi Arlije* stvorili su karakteristike koje su odredile odnose među njima samima:

- imaju svoju teritorijalnost i pripadaju konkretnom nacionalnom prostoru;
- ne naslanjaju se jedni na druge (nema određene solidarnosti) i ne pomažu se (osim kod pogreba);
- različite skupine Roma Arlija unutar jednog grada ili na širem području nemaju suradničke odnose i ne gaje simpatije jedni prema drugima (Primjer: Baručije i Misirmangari i sl.);
- ne drže do cjelovitosti jedinstvenog etnosa a ni religije, jer su prema tome indiferentni;

²⁷ **mahala** je izvorno arapska riječ *محالة*, *maḥalla(t)*, koja znači *naseljavanje, zauzimanje* (prema Beling netu. pristupljeno 05.04.2012.). Mahale su nastale nakon osmanskog osvajanja Balkana i transformacije gradova i sela u skladu sa osmanskim zakonima i običajima. Romske mahale (u kojima su stanovale isključivo romske obitelji) obično su bile skup od 40 do 300 obiteljskih kuća. ***mahala** (albanski: *mahallë*, makedonski: *маало* ili *маала*, romski: *maxala*, turski: *mahalle*) je riječ koja znači gradski kvart ili zaselak.

- ne rabe svi romski jezik, jer su im s vremenom drugi jezici postali „domaći” jezici (jezik komunikacije unutar obitelji).

Za razliku od *Roma Arlija Rome polunomade* (Mirga i Mróz 1997: 169-176), obilježavaju karakteristike, koje definiraju odnose unutar nomadskih grupa:

- *rođen Rom* je onaj koji isključivo rođenjem tj. preko roditelja pripada određenoj grupi Roma;
- poštuju se pravila *ritualne čistoće* te se iskazuje *poštovanje odnosno uvažavanje starijih*;
- *romani čhib* - *romski jezik* (odnosno varijetet određene skupine Roma) ima i simboličku ulogu kod odvajanja od svijeta gadža;
- prihvaćaju se *zabrane* određene od same društvene organizacije skupine: (i) unutar skupine postoje različiti odnosi koji ovise o uzrastu, spolu i srodstvu članova, te (ii) unutar skupine vlada solidarnost.
- *romska ekonomska zavisnost* temelji se na eksploataciji svijeta gadža tj. ne-Roma, pri čemu je etnička granica izrazito naglašena, jer se po romskim zakonima eksploatirati može jedino neromski svijet.

Romi Arlije su se uspjeli održati kao narod, ne samo zahvaljujući odnosima u vlastitoj skupini, nego i zahvaljujući tome što su Turci Osmanlije i makedonski narod prema njima imali tolerantan, a u isto vrijeme i ignorantan odnos, smatrajući ih korisnima ili ne tako štetnima za svoj sustav, državnost, privredu, gospodarstvo te su ih na neki način čuvali kao “svoje i ničije”. Mahala je u razdoblju između 15. i 19. stoljeća imala presudnu ulogu u očuvanju etničke pripadnosti Roma. Ona je predstavljala teritorijalnu i društvenu zajednicu u kojoj su uspjeli razviti i očuvati svoj mentalitet, jezik i kulturu.

1.4. Imena i karakteristike Roma u Makedoniji

Prema istraživanjima (zasnovano na socio-ekonomskoj bazi) koju smo napravili, Romi u Makedoniji bili su podijeljeni u dvije skupine: Romi Arlije (starosjedioci) i Romi polunomadi. S vremenom su i Romi polunomadi napustili svoj način života (promijenili svoje međusobne odnose i odnos prema društvu kao i svoje karakteristike, koje su se poslije

u potpunosti izjednačile sa arlijskim) i priključili se sedentarnom načinu života. No, i dan danas se zna koje su današnje sedentarne skupine Roma prije bile nomadske i naselile se na tlo Makedonije. Prepoznaju se po tome što se još uvijek identificiraju kao članovi skupine koja nije arlijska nego je prije bila polunomadska.

Pogledajmo tablice 5. i 5.1. sa imenima i karakteristikama arlijskih skupina u Makedoniji:

Tabela 5. Imena i karakteristike raznih skupina Roma Arlija u Makedoniji (Izvor: Naša analiza)

Naziv skupine	Dio Makedonije u kojima žive	Zanati i karakteristike
<i>Baručije</i>	Skopje (Šuto Orizari, Jurumleri, Topana, Stara Topana, Asanbegovo, Zlokukjani, Madžari, Sindelić)	Bavili su se skupljanjem šalitre koja je služila Turcima za proizvodnju baruta. Po tome su dobili ime. Govore romskim jezikom i žive u kućama koje su dio gradskih ili seoskih sredina. Žene se bave čišćenjem u makedonskim kućama. Isto tako se bave i glazbom i raznim drugim modernim zanimanjima. Muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Bugurdžije/ Kovači</i>	Skopje, Tetovo, Kumanovo, Prilep, Bitola	Oni su kovači. Zadržali su sve specifične gradskog života i u prošlosti su bili veoma cijenjeni kod Gadža. Muslimanske su vjeroispovjesti. Maternji jezik im je romski.
<i>Gavutne Roma</i>	Dio su svih seoskih sredina u Makedoniji i žive na cijelom makedonskom prostoru	Bave se uglavnom zemljoradnjom, poljoprivredom, odgajanjem stoke i uzgojem duhana. Ostali Romi ih nazivaju tako jer su poznati kao seoski Romi. U svojoj skupini imaju izvanredne svirače zurni (zurla) i tapana (davuli), osobito u skopskim selima i dijelovima zapadne Makedonije, i oni su začetnici te tradicionalne glazbe na prostorima Makedonije. Muslimanske su vjeroispovjesti. Maternji jezik im je romski.
<i>Gadžikane Roma</i>	Žive na cijelom makedonskom prostoru	Prihvatili su sve zanate koji su karakteristični za Rome. Uglavnom su naseljeni u seoskim sredinama. Kršćanske su vjeroispovjesti. Mali dio njih zna romski jezik. Većina njih govori makedonskim jezikom.
<i>Gnjilanlije</i>	Skopje, Kumanovo	Bave se istim zanatima kao svi ostali Romi. Dobri su glazbenici i preselili su se iz Kosova u Makedoniju. Svoj su naziv dobili po tome što su došli iz Gnjilana (Kosovo) i njegove okoline. Maternji jezik im je romski.
<i>Eđupci, Đupci,</i>	/	Naziv koji su Romi dobili od Makedonaca, a odnosi se

<i>Duptini</i>		na sve Rome u Makedoniji. Naziv se obično rabi u središnjoj Makedoniji i nekim dijelovima zapadne Makedonije, jer su Makedonci smatrali da su Romi iz Egipta.
<i>Konopljaria</i>	Skopje, Tetovo, Gostivar	Bave se izradom užeta. Dobri su glazbenici i preselili su se iz Srbije i Kosova u Makedoniju. Naziv su dobili po zanatu kojim se bave. Muslimanske su vjeroispovjesti. Maternji jezik im je romski.
<i>Yarimagalaria</i>	Žive uglavnom u Skopju, Tetovu, Bitolju, Velesu i istočnoj Makedoniji.	Bave se istim zanatima kao svi ostali Romi. Ostali Romi za njih kažu da su „ <i>lažni Turci, polovina age</i> ” ili da su „ <i>silom age</i> ”. Oni su poturčeni Romi. Govore turskim jezikom i muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Madžuri/ Madžiri</i>	Skopje (mahala koja se posebno zove Madžuria)	Dobri su glazbenici i bave se zanatima koji su karakteristični za skopske Rome kao i sa trgovinom. Govore romski jezik i žive u gradskim sredinama. Muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Maljokia</i>	Skopje	Najamni su radnici, rade po poljima i rade kao nosači. Govore albanskim jezikom i muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Misirmangaria</i>	Skopje, Kriva Palanka, Kumanovo, Sv. Nikole	Njih zovu „pokršteni” Romi. Pravoslavne su vjeroispovjesti i uglavnom su zemljoradnici. Oni koji žive u Skopju i Kumanovu znaju romski jezik, a ostali govore makedonskim jezikom.
<i>Prištevačia</i>	Skopje	Bave se istim zanatima kao svi ostali Romi. Dobri su glazbenici i preselili su se iz Kosova u Makedoniju. Naziv su dobili po tome što su došli iz Prištine (Kosovo) i njegove okoline. Maternji jezik im je romski i muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Topanlije</i>	Skopje	Ime su dobili prema staroj romskoj mahali Tophan. Bave se istim zanimanjima koji su karakteristični za Barudžije. Maternji jezik im je romski i muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Turski Dupci</i>	Strumica, Radoviš	Romi koji govore turskim jezikom u strumičko-radoviškom kraju. Teže ka etničkoj mimikriji sa Turcima.

Tablica 5.1. Imena i karakteristike raznih skupina Roma (polu)nomada u Makedoniji
(Izvor: Naša analiza)

Naziv skupine	Dio Makedonije u kojima žive	Zanati i karakteristike
<i>Đorgovci</i>	Kriva Palanka, Rankovci	To su Romi koji govore srpskim jezikom. Izgubili su romski jezik kao maternji još u 19. stoljeću. Prema predaji oni potječu od nomadskih stočara Čaje Jorga. Bave se poljoprivredom i stočarstvom. Kršćanske su vjeroispovjesti.
<i>Gabelji</i>	Skopje, Tetovo, Gostivar	Lutalačko pleme koje je prihvatilo albanski jezik i Albanci su ih tako nazvali jer su polunomadi. Samo ime (na albanskom jeziku) znači “grozan, bezočan čovjek”. Muslimanske su vjeroispovjesti.
<i>Gurbeti</i>	Skopje, Kumanovo, Tetovo	Njihovo ime označava čergare, skitnice, polunomade koji idu iz sela u selo, iz predjela u predio. U prošlosti su obitavali pod čergama i kolibama kao horde. To su ljudi bez zavičaja [tako ih označava i samo ime - <i>skitnice, oni koji živi nomadskim životom, pod čergom(šatorom)</i> ; Također i: <i>pečalba, tuđina, tuđa zemlja, tuđi svet (tur.)</i>]. Maternji jezik im je romski i muslimanske i kršćanske su vjeroispovjesti.
<i>Khanjaria/ Mulekhanjenge</i>	Skopje, Kumanovo,	Nazvani su kokoškarima jer potječu od vlaških Roma (nomada) koji su u prošlosti u svom skitačkom kretanju krali tuđe kokoši. Govore romskim jezikom koji je sličan jeziku romskih skupina Tamara, Lejaša i Gurbeta. Muslimanske i kršćanske su vjeroispovjesti.
<i>Džambazi</i>	Skopje, Kumanovo, Tetovo, Bitola, Prilep	Ovo ime označava Rome koji se bave uzgojem konja, odnosno trgovinom konjima i stokom. Maternji jezik im je romski. Muslimanske i kršćanske su vjeroispovjesti.

Pored ovih skupina u Makedoniji postoje i skupine koje su dobile imena po svojim zanatima kao što su: *Dairdžije* (oni koji su se bavili glazbom na istočnjačkom instrumentu zvan *daire*, što je bubanj sličan *defu*), *Davuldžije* (glazbenici bubnjari), *Zurladžije* (glazbenici na *zurli, surli*), *Kalajdžije* (majstori za kositrenje posuđa) i sl.

I pored toga što su romska naselja odnosno mahale u Makedoniji etnički izdvojene, one egzistiraju, premda izolirano, u samom gradu ili u ruralnim područjima sasvim nadomak sela. Romi Arlije u Makedoniji žive u siromašnim romskim kućama, koje se u seoskim i u gradskim naseljima ne razlikuju mnogo. One su veoma malih dimenzija, šareno obojene i slabo opremljene pokućstvom, te u gradovima imaju mahalske slavine, a u selima dvorišne bunare.

1.4.1. Kultura Roma Arlija u Makedoniji

Iz te romske kulturne baštine proizašli su raznovrsni zanati i zanatlije, koji su postali dio kulturne baštine većinskog stanovništva. Bili su nositelji glazbene kulture u patrijarhalnim gradskim i seoskim narodnim skupinama. To je bilo doba procvata romske stvaralačke snage, koja je ostavila duboke tragove u duhovnoj i materijalnoj kulturi Makedonaca, Turaka, Vlaha i Albanaca koji su živjeli na zajedničkom prostoru Makedonije.

Kad govorimo o dubokim tragovima u duhovnoj i materijalnoj kulturi Makedonaca općenito, veoma je važno spomenuti i podatke o Romima kovačima koje nam daje T. Vukanović:

Početkom 20.stoljeća u Skopju je bilo oko četrdeset romskih kovačkih radionica, a kovači su imali svoj *esnaf*, na čijem se čelu nalazio *ustabaša* (glavni majstor– *moja bilj.*). On nije obavljao kovački zanat, nego su ga svi romski majstori plaćali, a on je bio dužan da sve kovače zastupa pred vlašću. Skopski su Romi kovači uoči svakog petka palili svijeće na nakovanju i dimnjaku, koje su gorjele cijele noći. Tu su spremali halvu i druge slastice, zajedno jeli i do podneva vodili razgovore o kovačkim poslovima i zanatskom podmlatku. (Vukanović, 1983: 170)

Isto tako kod T. Vukanovića nalazimo i popis predmeta koje su izrađivali Romi kovači u Makedoniji, a koji su bili dio pokućstva u Makedoniji:

Abadžijska pegla, alke, britve, vage, verige, vršnici (sačevi), igle (pletaće, samardžijske i šivaće), kavezi, katanci, kapci za prozore, kase, ključanice (mandalo), kresiva, čekmezi, makaze, mamuze (uzengije), mašice, okovi za sanduke, okovi za vrata i prozore, reze za kapije, rešeta za žita, rešetke za prozore, roštilj, škrinje, sadžaci, sjekire, tiganji, fenjeri kućni, čengele kasapske, čiviluci. (Vukanović, 1983: 171-173)

Predmeti za privredne potrebe:

Aršini, avani za rezanje duvana, ašovi, burgije, vile, vinogradski noževi, grabulje, ekseri, zvona pastirska, kantari, klamfe, klješte, kopači, kose, koprulje (za rala i plugove), krampovi, lampe rudarske, lanci sa bodljama za pse, lule za česme, lopate, makaze, motike, noževi, pijuci, potkovice, raonici za rala i plugove, svrdla, srpovi, tesle, testere, turpije, ćuskije, čekići, češljevi

za stoku, šestari zanatljiski, štambilji za obilježavanje domaće stoke i dr. (Vukanović, 1983: 171-173)

Od oružnih predmeta i oruđa spominju se: >>bajoneti, buzdovani (topuzi), kame (dvosjekli bodeži), koplja, okovi za zatočenike, a izrađivali su i neke instrumente rabljene u medicinsko-stomatološke i veterinarske svrhe<<.

O romskoj se glazbi govori kao o glazbi koja je bogata kontrastima, jer vješto usklađuju kontrastne prijelaze tako da ona dobiva poseban zvuk i ta se melodičnost nikad ne gubi. Romi glazbenici u Makedoniji bili su kadri oživjeti balkanske narodne pjesme, što nije pošlo za rukom ni mnogim školovanim glazbenicima. No i pored toga, zbog mnogih socijalnih i ekonomskih neprilika oni su u prošlosti ostali samo osrednji glazbenici. U prošlosti su izvodili glazbu shvaćajući ju kao vršenje uslužnog zanata, a to je tako i danas. Romi su u to vrijeme svoju izvedbu glazbe prilagođavali makedonskom ukusu kako bi zadovoljili duhovne potrebe onog naroda s kojim žive. Prihvaćali su i tradicionalne instrumente područja na kojem su se nastanili te ih veoma brzo naučili svirati. Tako je dio makedonskog i turskog melosa postao glavni zadatak i posao Roma Arlija. U Makedoniji je, kako još ističe Vukanović (1983: 197), u 19. stoljeću bilo glazbenika koji su svirali razne instrumente kao što su: „cigulka (ćemane), tupan, zurle²⁸, a bilo je i gajdaša koji su uveseljavali i Makedonce i Turke i Albance po svadbama, sajmovima i proslavama.

I pored toga Romi Arlije imaju i svojih pjesama na romskom jeziku. Oni ih smatraju dijelom svoje narodne poezije, a izvodi se samo pred romskom publikom u mahalama. Te su pjesme među njima popularne i pjevaju ih i odrasli i djeca i muškarci i žene. U tim pjesmama nema ničega što bi bilo isključivo romsko. To je jednostavno dio njihove duhovne kulture koja nije namijenjena za publiku Gadže, jer nema veze sa zanatskom glazbom koju sviraju isključivo na zahtjev Makedonaca, Turaka ili Albanaca. Te pjesme ostaju u romskim

²⁸ **zurna, surla** -prema Fasmerovom etimološkom rječniku zurna (surla) je „po zvuku slična oboi”. Naziv potječe iz turskoga jezika i u turskome glasi *zurna*, što pak potječe od perzijske riječi *surnā* ili *surnāy*. To je složenica koja se sastoji od riječi *sūr* (praznik) i *nāy* (flauta) (Fasmer, 1985: 108-109). [...] Drugi autori povezuju izvor riječi sa nekim drugim iranskim riječima kao što je primjerice *zūr* ili *zor* (sila, moć) (Poche, 1984:905). [...] U Republici Makedoniji naziva se *zurla* ili *surla*. [...] Zapisi o zurni spominju se i u indijskoj glazbenoj kulturi u razdoblju između 11. i 17.st. Prema Sachs *surla* potječe od perzijskog *surna*, što označava instrument koji se u Sjevernoj Indiji rabi na svadbama, u obrednim povorkama te na proslavama. (Usp.Пейчева-Димов, *Зурнаджийската традиция в югозападна България*, Sofija, 2002, str. 13-15)

mahalama kao njihove narodne pjesme, naročito pjesme vezane za tradicionalne blagdane kao što su Vasilica (*Papinako Dive, Vasuljica*) ili Jurjevo (*Kakavi, Xerdelezi, Xederlezi, Durdevdan*). To je njihova pjesma veselja, njihova „religija” i „relikvija”, i u njoj ima puno psiholoških motiva kojima izražavaju svoje osjećaje koji ostaju unutar romskih skupina, unutar njihove gradske populacije te ju cijene kao etnografsku svojinu. Tu glazbu i pjesme izvode posebice na svadbenim ritualima i ceremonijama. Njihova glazba je raznolika te je skladana zasebno za svaku pojedinu prigodu. Prepuna je udaračkih instrumenata kao što su doboš (koristio se pri objavljivanju naredbi ili obavijesti u gradovima ili seoskim sredinama), tupan (davuli), daire ili def.²⁹ i darbuka/darbuk/tarbuka³⁰. Od puhačkih instrumenata koriste zurlu, klarinet, gajde i trubu, dok od žičanih instrumenata ćemane (violina). U kasnijem razdoblju pojavljuju se instrumenti kao što su saksofon, harmonika i klavir.

Zanimljivo je da romski glazbenici i u gradovima i u selima rabe i razne predmete koji ne spadaju u glazbene instrumente, kao što su žlice, posude za umivanje, vrčevi i sl.

Izvođenje glazbe oni uče u svojoj porodici ili u mahalskim školama koje sami sebi organiziraju. To su njihove tradicionalne škole gdje se glazba prenosi iz generacije u generaciju (ista je praksa i sa ostalim zanatima kojima se bave). Sviranje je uobičajeno za muškarce, ali to mogu raditi i Romkinje. Tako je u prošlosti bilo žena koje su se proslavile sviranjem čalgija u Velesu i Bitolju, sviranjem na kanonu ili dairama, pa čak i na ćemanama, te su bile veoma popularne i kod ne-romske publike. Romkinje su obično veoma poznate kao pjevačice praćene glazbenim drušinama i to uglavnom po kavanama ili po muslimanskim ženskim odajama gdje su svirale orijentalnu glazbu. Početkom 20. stoljeća u Makedoniji se javljaju i prvi romski glazbenici školovani kod stručnih glazbenih majstora ili učitelja.

I pjesme i glazba koju su izvodili za vrijeme ritualnih i obrednih prigoda imale su posebne karakteristike. Izvodile su se obavezno udaranjem bubanja, naročito u pokladnim i poganskim danima u kojima se izvode maskiranje, obredne igre i pjesme magijskog

²⁹ **daire** – muzički instrument, bubanj sa praporcima - **def**. To je vrsta istočnjačkog muzičkog instrumenta koji ima obroč sa podapetom kožom i praporcima po ivici. (<http://staznaci.com/daire>, pristupljeno 15.04.2014.)

³⁰ **tarabuka (darabuka, darbuk)** – instrument napravljen od gline ili drveta, u novije vrijeme i od metala. Ima oblik čupa ili pehara. Preko gornjeg otvora je razapeta koža, a kod metalnih tarabuka plastika. Najčešće se drži pod pazuhom. Po razapetoj koži udara se prstima obje ruke. Tarabuka se najčešće koristi uz žičane instrumente i u gradskim instrumentalnim sastavima, čalgijama. (<http://muzikaharmonike.com/viewtopic.php?f=52&t=840>, pristupljeno 15.04.2014.)

karaktera, dozivanje kiše u doba suše i sl. Ti su prastari poganski običaji i do dana današnjeg ostali na tlu Makedonije. Za glazbenu kulturu Roma vezano je i sviranje i pjevanje na prigodnim narodnim skupovima i sajmovima (*panadjurima* ili *panairima*, kako ih nazivaju u Makedoniji), izvođenje tzv. pečalbarske glazbe (iznimno tužna glazba za koju se smatra da potječe iz Makedonije) i izvođenje „kafanske” glazbe kao dio popularne kulture, u kojoj ima najviše unosa novih suvremenih instrumenata.

Romska je narodna nošnja bila uglavnom slična nošnjama ostalih naroda u raznim razdobljima. Romi Arlije su nosili sve suvremene nošnje, koje su bile kombinacija raznih modela i stilova. Jedina njihova podudarnost sa nošnjama Roma nomada je veliko neujednačeno šarenilo, dok se po ostalim karakteristikama znatno razlikuju. Muškarci su pratili i trend šišanja kose ostalih starosjedilaca u Makedoniji. Za žene je uobičajeno uljepšavanje lica i mazanje sredstvom za izbjeljivanje kože te bojanje ruku i nogu kanom³¹, što je ostavština iz njihove pradomovine Indije. Njihov obiteljski život je prepun običaja. U njemu su zadržali svoj patrijarhalni mentalitet, što je mješavina mentaliteta iz njihove drevne prošlosti i sadašnjosti. Ono po čemu se romski običaji razlikuju od drugih može se vidjeti primjerice po tretmanu trudnice, po načinu olakšavanja porođaja u običajima kod samog porođaja (u prošlosti su se porođaji obavljali u mahalama), pri rezanju pupčane vrpce, davanju imena novorođenčetu, zaštiti roditelja i novorođenčeta, kod babinja, po imenu novorođenčeta, po stavljanju naušnice muškoj djeci, u obredu obrezivanja (sunet), u svadbenim običajima (koji traju 7 dana) i posmrtnim običajima. Obilježja ovih običaja temelji se na magiji, religiji, mitologiji i kultu pokojnih predaka.

Kad se govori o religiji Roma, onda je to „kalemljenje” njihove „glavne” vjeroispovjesti i normi različitih drugih religija. Oni stvaraju svoju „posebnu religiju”, koja je mješavina islama i kršćanstva u kojima ima puno elemenata poganstva. Islamski vjerski propisi obavljaju se reducirano i predstavljaju dio njihovih suvremenih životnih shvaćanja, na što utječu i socijalni uvjeti u kojima žive.

³¹ **kana** (kod Roma „k`na”) je lišće biljke kane (*hene*) koje se u Aziji i Africi već tisućama godina koristi za bojenje kose. Ayurvedski tekstovi preporučuju kanu kao bezopasno i djelotvorno kozmetičko sredstvo za kondicioniranje, jačanje i obnavljanje kose. (<https://www.ajur-veda.rs/proizvodi/indijska-kana-hena/>, pristupljeno 05.04.2012.)

Kod Roma Arlija muslimanska vjeroispovjest vezana je i za derviše³², koje Vukanović (1983: 333) naziva >>otpadnicima iz svojih redova<<, i to u većini mahala. Derviši se okupljaju u tekijama (bogomoljama), gdje borave i vrše vjerske obrede. Skopje je posebno po tome što se u njemu nalazi jedina romska derviška tekija na svijetu. Njom upravlja tzv. šejh-baba, koji biva postavljen od prethodnog romskog šejha, i tako stoljećima iz generacije u generaciju.

Odvojenost mahala i izoliranost Roma podrazumevala je i nalaženje religijskih alternativa. Povezivanje Roma Arlija sa vradžbinama i magijom povezano je sa postojanjem romskih derviških redovnika i redovnica. Derviš šejh-baba kod Roma u Makedoniji nije samo vjerski vođa. Njegova je zadaća katkad i liječenje (usporedivo sa psihoanalitičkim liječenjem i proricanjem) i stvaranje terapijskih simbola sa trenutnim djelovanjem. Derviši pokazuju posebnu magijsku „specijalnost” te gospodare svojim „duhovima” tako da uspijevaju s njima komunicirati. Svaki njihov ritual sadrži tradicionalnu shemu obreda inicijacije. Romi derviši nose odjeću koja „ne odaje samo prisutnost svetoga već prikazuje i kozmičke simbole i metafizičke puteve” te ona sama po sebi predstavlja „religiozni mikrokozmos”. S jedne strane, ona čini gotovo potpun simbolički sustav, a s druge, ona je posvećenjem prožeta „brojnim duhovnim silama”. U svojim tradicionalnim shemama koriste instrumente kao što su defovi, koji služe za postizanje transa. U tom se ritmu vrše jednolični pokreti, vrši se posebno disanje, izgovaraju se jednolične molitve i sl. Ritam u tim obredima igra neizostavnu ulogu i on je zaslužan za postizanje određenog transa kojemu su sve radnje podložne. Tijelo osobe koja sudjeluje u tom obredu počinje djelovati u „nametnutom” ritmu i s ritmom se usklađuje disanje, što tu osobu dovodi do izvanjskog i nadnaravnog iskustva, koja su za magiju posebno značajna. *Semane* (vrsta malih tekija koje su Romi napravili u mahalskim kućama) postoje u svim mahalama u kojima žive Romi islamske vjeroispovjesti.

³² **derviš**– pripadnik derviških redova (tarikata), koji su se u islamskom svijetu pojavili početkom 3.stoljeća muslimanske ere. Riječ tarikat označava škole, koje su dobile nazive po njihovim osnivačima. Oni su podizali i upućivali svoje učenike ka usavršavanju znanja i vještina. Ti učenici su se zatim pozivali na njih, a njihove škole, ili tarikati, nazvani su po njihovim imenima. Sufijski tarikat je škola usredotočena na misli i smjernice određenog učitelja koji ima posebnu metodu usmjeravanja učenika ka usavršavanju znanja i prakse. ...Sufiji su zapravo bili majstori, zanatlije, radnici, političari, pjesnici, znanstvenici, kaligrafi pa i vojnici. Istinski tesavvuf (sufizam) nije u suprotnosti sa svime onime što afirmira napredak i razvoj. Ako neki čovjek poželi moralno i duhovno usavršavanje, to nikako ne znači da se treba odreći svojih svakodnevnih životnih djelatnosti. Prema: Abu-I-Vefa el-Gunejmi et-Taftazani, Tesavvuf, moral, čistota i djelo, Islamska misao, 7, 1985, br.73, str.20-23

1.4.2. Odnos i stavovi ne-Roma prema Arlijama

Bugarski znanstvenici E. Marushiakova i V. Popov (2000: 79) smatraju da se stav vjerskih institucija poklapao >>sa negativnim društvenim stavovima cjelokupnog stanovništva<< kako kod Osmanlija tako i kod pokorenih Makedonaca i Albanaca u Makedoniji. Ni Turci kao muslimani ni Makedonci kao kršćani ih nikad nisu prihvaćali kao jednake građane. U “Talimul-l-islamima” (sluzbeni udžbenik Rijasetu namjenjen za polaznike mektebske nastave) koji su napisani krajem 19. i početkom 20. stoljeća jasno piše da Rom ne može biti imam džamije, jer je >>druge klase čovjek<<. Govoreći o tim stavovima, spomenuti bugarski znanstvenici citiraju Ami Boué-a:

Turci ih, isto kao i kršćani, preziru tako da nitko, ni jedni ni drugi, nikad neće jesti ni piti sa Cingarima za istim stolom [...] (Marushiakova-Popov 2000: 79)

Isto tako navode i mišljenje Konstantina Jiriceka:

Turci ih preziru, a kršćani mrže... Okolno stanovništvo, kao i svugdje na svijetu, na Cigane gleda kao na nečistu, intelektualno i moralno nižu rasu. (Marushiakova-Popov 2000: 79)

Bez obzira na učenje Crkve, dalje ističu Marushiakova i Popov (2000:78-79), stav makedonskih, a općenito i >>balkanskih kršćana prema Romima uglavnom se svodio na etnički stereotip<<. To se može vidjeti i iz jednog članka iz *Novina*, koji spominju E. Marushiakova i V. Popov, a sadrži priču koja se prepričava u egejskom dijelu Makedonije u selu Ekši-Su (danas Xinon Neron u sjevernoj Grčkoj³³):

³³ U to je vrijeme Makedonija još bila jedinstvena – Vardarska, Pirinska i Egejska Makedonija nisu se razgraničavale. No zbog bugarske, srpske i grčke propagande i teritorijalnih pretenzija Vardarska je Makedonija prešla u područje srpskog interesa i najzad postala područjem suvremene makedonske države. Pirinska Makedonija prešla je u sastav Bugarske, a Egejska u sastav Grčke. Takav sraz interesa oko Makedonije do vrhunca je došao nakon što su se od Osmanskog Carstva odvojile Grčka i Bugarska. (Izvor: Obućina, V. (2014), *Prikazi: Politička misao*, god. 51, br. 1, str. 191-194)

Ovo selo nas obavještava o zanimljivom događaju u kojemu je sudjelovao Ciganin po imenu Stefan. Dotični nije bio u stanju naći ženu koja bi ga dovoljno zavoljela da se uda za njega, pa sa jednim prijateljem ode u selo Olišta (danas Melisopotos). Tamo zatajiše svoje cigansko porijeklo i tako uspješe pronaći djevojku Gadži. Stefan ju oženi i odvede nevjestu u Ekši-Su, ali nakon nekoliko dana tast ode u selo da posjeti kćer. Otkrivši da mu je zet Ciganin, otac, na savjet drugih ljudi, uze svoju kćer i odvede je mjesnom svećeniku. Bilo je sramota i protivno običaju da se neciganka uda za Ciganina, pa makar ovaj bio i kršćanin. Nakon što je prošlo nekoliko dana, pronađoše novog zeta i čak ne poništivši prethodni brak zakonskim putem, djevojku udadoše. Ciganin ostade bez nevjeste. (Marushiakova i Popov, 2000: 80)

U članku se spominje nezakonitost tog čina, jer je drugi brak sklopljen bez rastave prvog. I stav islamskih vjerskih institucija prema Romima bio je sličan stavu koji je imala kršćanska Crkva. Romima Arlijama nije bilo dozvoljeno da se sahranjuju zajedno sa ostalim muslimanima i kršćanima. O tome govore i toponimijski podatci o ciganskim grobljima u Pologu u selu Palatici, kao i Ciganskom groblju u Skopju. I dan danas se Romi Arlije sahranjuju u posebnim muslimanskim i kršćanskim grobljima u svim djelovima Makedonije. I kod kršćana i kod muslimana postoji sumnja u pripadnost Roma određenoj religiji. Općeprisutan stav među narodom često biva iskazan i u svakodnevnom životu. Taj stav ostao je isti i do dana današnjeg, unatoč mišljenju mnogih da je na prostorima Makedonije prema Romima Arlijama, u odnosu na ostale etničke grupe, ipak postojala velika tolerancija.

Kad je riječ o Romima, kako navodi Bogdan Đurović (2002: 78), susrećemo se sa određenim specifičnostima:

Naime, oni ni s kim nisu bili u sukobima niti su zahtijevali išta što što bi eventualno narušilo integritet novonastalih država, ali je stupanj etničke distance prema njima izuzetno visok. Razloge tome očigledno treba tražiti na drugoj strani. Njihova desetljetna i stoljetna isključenost i segregacija izraženi su u svim segmentima i na svim razinama: rezidencijalnoj, ekonomskoj, političkoj, obrazovnoj, kulturnoj itd. i to u svim državama u kojima su živjeli i žive. (Đurović, 2002: 78)

Od prvih naseljavanja na Balkan pa sve do današnjih dana, Romi se susreću sa dva problema. S jedne strane, to je asimilacija s drugim etnosima i kulturama i, samim tim, gubitak osobnog etničkog i kulturnog identiteta te s druge strane, segregacija od većinskog stanovništva drugih naroda u svom okruženju. U slučajevima kada su uspijevali sačuvati

svoju samostalnost u kulturnom i nacionalnom pogledu, plaćali su visoku cijenu diskriminacije, zaostajanja i siromaštva u odnosu na okruženje. Gotovo kao da se kod 'fenomena Roma' susrećemo s izrazito uzročno-posljedičnom vezom između zauzimanja normalnog društvenog statusa i gubitka autentičnog identiteta, i obratno.

1.4.3. "Svijest geta" i bipolarna društvena struktura

Zanimljiv je i Đurovićev stav (2002.) o pojavi posebnog socio-kulturnog mentaliteta. Njegova formulacija jest „svijest geta”, koji funkcionira na dva načina: (i) u pozitivnom smislu, jer služi očuvanju njihovog identiteta, i (ii) u negativnom smislu, jer ih još više odvaja od pripadnika drugih nacija s kojima su prisiljeni živjeti i surađivati.

Taj mentalitet nije uvjetovan samo “sviješću geta”. Oni su sedentarni u bipolarnoj društvenoj strukturi. S jedne strane, dolaze sa osvajačima, Turcima Osmanlijama, koji su na njih gledali samo kao na sluge Osmanskom Carstvu, a s druge strane to je narod koji nema slavensko porijeklo.

Aleksandra Mitrović naglašava:

Vojska osvajača, iako nesrdačno primljena, uživala je od naroda izvjesno poštovanje (također i strah), i što je veoma važno, ona se povačila i odlazila. Ostali su Romi za koje je, od strane onih sa kojima su došli, već bilo određeno mjesto življenja (mahala), izdvojeno od ostalog dijela naselja. Dakle, prostorno izolirani i sa zanimanjima koja nisu donosila značajniju dobit i koja samim tim nisu bila mnogo cijenjena, Romi su smatrani tuđincima. (Mitrović, 2000: 72)

S druge strane, pri masovnom naseljavanju Arlija na tlo Makedonije, koje je bilo najveće u 16. st., ostali narodi su mislili da su Romi dio osvajača i razumljivo je da nisu trebali očekivati dobrodošlicu. Veliku ulogu svakako je imala i arhaična i konzervativna većinska kultura koja ne prihvaća kulturu različitu od svoje, što je uvjetovalo stvaranje i razvijanje odbojnosti, stigmatizacije i predrasuda prema Arlijama. Oni su bili samo „pleme” koje je došlo „tko zna otkud”, „pleme” drugačije boje kože, kulture i svakodnevnih navika. Ta „povijesna svijest” inkorporirana je u svim aspektima socijalne, etničke i rasne distance prema Romima u Makedoniji i do današnjih dana.

Čini se da su Romi Arlije, kao starosjedioci na ovim prostorima, unatoč svim ovim činjenicama veoma lako prihvatili kulturne vrijednosti makedonske kulturne sredine i slijedili

proces akulturacije kao proces koji je za romsku populaciju uobičajen. To prihvaćanje procesa akulturacije vidi se po prihvaćanju religije, jezika, imena i običaja ostalih starosjedilačkih naroda. Unatoč tome Romi su u velikoj mjeri održali osjećaj grupnog identiteta, i zbog agresivnog pristupa susjeda sa kojima su živjeli, i zbog same odbojnosti i stigmatizacije ostalih prema njima. I pored toga što su veze unutar zajednice sedentarnih Roma uglavnom bile slabe, nacionalna svijest je postojala na nivou na kojem se može identificirati i artikulirati kroz njihove zajednice u mahalama. Prema tome je možda i ispravno mišljenje Thomasa Actona (1974: 54) >>da su Romi razjedinjen i slabo definiran narod, koji posjeduje više kontinuitet nego zajedništvo kulture.<< Njihova mahalska („geto”) sedentarnost dodijelila im je status „stranca” koji je u očima drugih onaj „koji je došao danas / koji će danas otići”, „koji će možda ostati i sutra / i sutra će otići”, onaj koji nema moć odlučivanja o tome kako će njihov suživot izgledati. Dakle, on je tipološki označen kao onaj koji iz jednog mjesta odlazi u drugo, a privremeno ostaje ovdje.

1.4.4. Romi i kultura siromaštva

Romi su za lokalno stanovništvo uvijek bili stranci, i pored svog sjedilačkog načina života, i pored toga što su stoljećima živjeli na njihovom zajedničkom prostoru. Time oni u društvu ne dobivaju status „drugog”, nego status „trećeg” i žive u „trećem prostoru”. Živeći u takvim okolnostima, iz generacije u generaciju, i primjenjujući koncept tzv. „kulture siromaštva”, oni su prihvatili stanje ekonomske lišenosti, dezorganizacije i stalnog odsustva iz društva. Samim tim, to ih je natjeralo da stvore „vlastitu strukturu”, „vlastitu racionalnost” i odbrambene mehanizme bez kojih se ne bi mogli toliko dugo na ovim prostorima održati. Kultura siromaštva za njih je način života i ona je izuzetno stabilna i ustrajna.

Siromaštvo, kako navodi A. Mitrović, pozivajući se na Oscara Lewisa, (1990: 16), >>kod njih stvara posebnu „supkulturu” s posebnim obrascima obiteljskog života, unutarobiteljskim odnosima, vrijednosnim sustavima i posebnom orijentacijom u vremenu. Kao reakcija na ekonomsku lišenost, formirana supkultura prenosi se na sljedeću generaciju te se na taj način zatvara „krug siromaštva”, a to otežava integraciju u dominantnu kulturu<<. Romska isključenost ovisila je i o društvenoj percepciji koja ima više aspekata i adekvatnije ju je definirati kao rezultat različitih čimbenika strukturalnih, individualnih, ekonomskih, društvenih, povijesnih i suvremenih, koji doprinose novom stanju koje možemo nazvati *novo*

siromaštvo. U stanje *novog siromaštva* potrebno je uključiti ljudske osjećaje, višestruku isključenost, diskriminaciju, ekonomske zabrane, nemoć sadašnjih i nedostatak perspektive budućih generacija Roma.

A. Mitrović iznosi još i M. Harringtonovo mišljenje o nasljeđivanju i „začaranom krugu” siromaštva putem klasnih i deprivilegiranih položaja te navodi:

Oni (siromašni) su rođeni od pogrešnih roditelja, u pogešnom kraju zemlje, u pogrešnoj industriji, u pogrešnoj rasnoj ili etničkoj grupi. [...] Mehanizam osiromašenja je u osnovi isti u svakom dijelu sustava. Začarani krug je njegovo osnovno pravilo.” O njima ostali većinski narodi stvaraju sliku romantike kao njihov način života i pretežno misle da je to način života ispunjen „slobodom, radošću i zadovoljstvom.” (Mitrović, 1990: 34)

O njima se stvara potpuno kriva slika. Mnogi vjeruju da je njihov način života ispunjen romantikom, slobodom, radošću i zadovoljstvom. Ako taj začarani krug i dalje bude prevladavao u mahalama u kojima Romi već stoljećima žive, onda će u njima prevladavati i jedna od glavnih obilježja siromaštva, a to je *nestabilnost*. Broj djece u romskim obiteljima obično je veći od nacionalnog prosjeka. Uobičajeni su rani brakovi, odnosi između supružnika su patrijarhalni, a u istoj kući žive i tri ili četiri generacije. Žive u prenaseljenim getoima i u prenaseljenom stambenom prostoru koji ne dozvoljava razvijanje normi „privatnosti” i osobnog životnog prostora svakog člana obitelji. Socijalno-psihološke karakteristike te kulture siromaštva odlikuju se crno-bijelim slikama i vjerovanjem da njihovim životima može upravljati samo u „fatum”. Stoga vjeruju i to da im nije suđeno biti na visokom društvenom položaju i donositi odluke u društvu. Odatle dolazi možda i mišljenje ne-Roma o Romima da “oni žive od danas za danas, a sutra će razmišljati samo za sutra”. Siromašni Romi u mahalama usmjereni su na sadašnjost, a ne na budućnost, provincijalno i lokalno, a ne na šire društvo i kosmopolitizam.

Kod ne-Roma prevladava i mišljenje da romski svjetonazor uključuje i pojačanu agresivnost, nasilje, alkoholizam i delikvenciju. Društvena participacija Roma Arlija gotovo da ne postoji, oni se nalaze na marginama društva. A. Mitrović, koja se slaže sa E. Herzogovom (1990: 37, f.30), smatra da kulturi siromaštva Roma nedostaje jedan bitan element, a to je kulturni identitet u smislu da njeni pripadnici razviju osjećaj pripadnosti zajedničkoj kulturi, da stvaraju institucije i da stvore obrasce vjerovanja, integracije i zajedništva. Taj element sudjelovanja i razvoja kulture Roma Arlija nemoguće je ostvariti u

mahalama, jer tamošnji životni uvjeti uzrok su izoliranosti. Oni su usamljeni i prepušteni sami sebi, i prisiljeni su sami se baviti problemom podijeljenosti na skupine i podskupine. U mahalama postoji visoka koncentracija ljudi. Ta koncentracija je agregat, a ne kulturno sjedinjena zajednica. Pojam kulture kod Roma općenito je sveden na obiteljske obrasce života (primjera radi možemo spomenuti i mišljenje da su njihovi zanati isključivo obiteljski, odnosno da se mogu prijenositi jedino „sa koljena na koljeno”), čime je to, kako smatra Mitrović (1990: 31), >> zamagljen društveni sustav i iza njega kultura Roma.<<.

1.5. Analiza konjuktivnih i diskonjuktivnih procesa – asimilacija, segregacija i posesivnost

Položaj Roma Arlija u društvu jedan je od presudnih čimbenika i za njihovu kulturu. Analiza konjuktivnih i diskonjuktivnih procesa vezanih za odnos između njih i većinskog stanovništva pokazuje da su oni, kao manjinska etnička skupina, vjerovali u zajedničko porijeklo i osnovne zajedničke osobine kao što su običaji, kultura, jezik, ponekad još i religija i posebna antropološka svojstva. Pojedinaac koji se rodi i odraste unutar određene romske etničke skupine poprimi te zajedničke osobine i identificira se s romskim narodom. To svojstvo je naslijeđeno i predstavlja dio duboke osobne identifikacije pojedinca. Sedentarni Romi su kao manjinske etničke skupine uvijek bili podređeni većinskoj sedentarnoj zajednici, zato što su smatrali da nemaju veliku moć kakvu ima većinsko stanovništvo.

Konjuktivnost i diskonjuktivnost imale bi dvije suprotne posljedice: (i) potpuna asimilacija nasuprot segregaciji (s tim da bi ta asimilacija bila nepriznata asimilacija, jer većinsko stanovništvo ne prihvaća Rome te oni, a i sami Romi, asimilirane Rome smatraju „Ciganima koji silom žele biti ono što nisu” i tako bivaju osuđeni i od jednih i od drugih) ili (ii) potpuna jednakost, jednake mogućnosti i poštovanje kulturnih razlika nasuprot diskriminaciji i etničkoj stratifikaciji. A. Mitrović (1990: 55-56) ove procese naziva još i >>pasivizacija Roma Arlija<<. Ona navodi da na diskriminaciju, segregaciju i etničku stratifikaciju odgovaraju pasivnim reakcijama i povlačenjem iz aktualnih događanja. Oni se ili odriču ili slijepo drže svog identiteta, čime izostaje socijalna i kulturna promocija njihova udjela u zajedničkoj kulturnoj baštini koja je ušla u sustav zajedništva države u kojoj žive. Pasivno prihvaćaju negativne „etikete” i podređeni položaj ekstremnog siromaštva. U Makedoniji se prema njima vrši jedna specifična *mimikrijska diskriminacija* od strane većine,

koja se prije svega očituje u paternalizmu i ignoriranju problema romske etničke skupine. Ta diskriminacija nema otvorenu agresivnost prema njima. Pasivne reakcije na diskriminaciju i ostajanje na najnižem društvenom položaju doprinose tome da se izbjegnu konflikti s većinskom populacijom, a to izbjegavanje konflikta dovodi do manifestiranja njihova nezadovoljstva kroz devijantno ponašanje unutar romske zajednice i osobnu dezorganizaciju. To znači da su njihove mogućnosti za promociju i mobilnost ograničene i pod kontrolom privilegiranih većinskih slojeva. Stoga se često sjete jedne misli iz njihove svakodnevne filozofije života, a to je: „Ma vazde odobor to šero, akaja phuv si lengiri, e Gadžengiri” (*Nemoj toliko dizati glavu, ovo je njihova zemlja, zemlja Gadža*). To označava proces koji je u teoriji socijologije i antropologije nepoznat, a mogao bi se nazvati *autodeteritorijalizacija*, što znači da Romi svojom filozofijom sami sebe lišavaju teritorija u kojem žive već stoljećima.

Na taj način oni sami i prihvaćaju i ističu to da su pripadnici jedne distancirane etničke skupine i da kao takvi trebaju biti dio najniže klase te tako sami oblikuju mišljenje da su deprivilegirana etnička manjina unutar koje vlada osjećaj nezadovoljstva. Njima nedostaje motivacijska struktura koja bi učinila da se nešto poduzme kako bi se promijenila situacija u kojoj se nalaze. Romi su olako prihvatili dominantnu ideologiju i svoju lošu sliku te se i sami dalje guše u „vlastitoj inferiornosti”. Zato većinski narodi u Makedoniji gaje duboke predrasude i stereotipe prema Arlijama, što za njih opet znači onemogućavanje brže adaptacije i integracije, kako na razini primarnih tako i na razini sekundarnih društvenih odnosa.

Jedna od glavnih posljedica segregacije i mimikrijske diskriminacije Roma u Makedoniji je formiranje „etnoklasnog” položaja Roma koji sintetizira i uvjetuje nizak društveni položaj na ljestvici socijalne i kulturne stratifikacije te je nizak društveni ugled vidljiv u svim aspektima prijezira i distance prema Romima Arlijama.

1.5.1. Kolektivna osuda prema svim Romima

Ovakav odnos društva prema Romima Dragica Kelember (1981: 114) naziva >>kolektivna osuda prema svim Romima bez razlike na njihova zanimanja i kastinski sistem<<. Uzroke promjena ona objašnjava na sljedeći način:

Zatvaranje „gradskih kapija” pred Romima posljedica je temeljnih društvenih promjena u građanskom društvu Europi u 16. stoljeću, koje promoviraju takav sustav vrijednosti u kojemu nema mjesta za ekonomski beskorisne članove. Poslovi kojima se Romi bave istovremeno su i nestabilni i ne donose profit društvu. Romi se smatraju isključivo besposličarima, dakle oni su van procesa rada koji se temelji na striktnim pravilima, a time počinje prevladavati uvjerenje da među „besposličarima” mora biti i delikvencije. To se uvjerenje učvršćuje i njihovim nomadskim načinom života koji se smatra bježanjem (od kazni za učinjena i još neotkrivena djela), a ne posljedicom toga što su romske zanatske usluge vrlo brzo zadovoljavale tržište te su oni zbog toga morali nalaziti nova tržišta. (Kalember, 1981: 118)

Tako se pojavljuje „inicijativa” društva za represiju beskorisnih odnosno besposličara, a to ubrzo postaje prihvatljivo i najširem sloju stanovništva. Romi su dobili etiketu „opasnih” za sigurnost građanskog društva. Društvene predrasude prema njima mogu se uočiti i u najbanalnijim, svakodnevnim situacijama i u svakodnevnom kolokvijalnom govoru. Romi služe kao „primjer-najčešće negativan”. Vjerojatno ne postoji nijedna društvena grupa koja se svakodnevno toliko često spominje u negativnoj konotaciji. Ovakav stav treba promatrati u širem kontekstu stvaranja predrasuda, čak i na jugoslavenskom tlu poslije II svjetskog rata. Rudi Supek o tome kaže sljedeće:

Jugoslavija je dušu dala za ispitivanje različitih društvenih predrasuda, i to ne samo onih koje se pojavljuju između pojedinih etničkih ili religijskih grupa, nego i između pojedinih religija, pa i između pojedinih naselja. Kako su se u našoj zemlji tokom stoljeća ukrštala razna carstva i religija, a i različite kulture— Srednja Europa, Sredozemlje, Orijent— te je povoda za takve predrasude bilo u izobilju, jer ne samo da se svaka društvena grupa, svaka religijska zajednica, nego i svaka kultura koja se želi afirmirati, nastoji ograditi od različitih, iako veoma često, veoma bliskih kultura, ocrnjujući druge i uzdižući sebe. (Supek 1973: 70).

Predrasude treba, dakle, gledati u povijesnom i društvenom kontekstu odnosno u kontekstu društvenih uzroka zbog kojih se javljaju određena mišljenja i diktiraju određena ponašanja prema pripadnicima drugih društvenih grupa. Veoma je važno istaknuti da se kod predrasuda uvijek radi o *negativom* mišljenju (Romi su *crni*, *nečisti*, *kradu*, *lažu*, *besposličare* i sl.) jedne grupe o drugoj ili pojedincu, pri čemu ono implicitno podrazumijeva *pozitivno* mišljenje o sebi i svojoj grupi. Nalazeći se u takvoj situaciji, Romi se povlače i izoliraju u svojim naseljima, koja su često pored gradova ili u ruralnim područjima. Posljedica prostorne izoliranosti romskih naselja je ta da se njeni stanovnici osjećaju „drugačijima” i nemaju jasnu

predstavu o svojoj okolini, nego samo iluziju samostalnosti i samodovoljnosti. Upadljiva bijeda promatračima daje dojam da su stanovnici tih naselja imuni na sve klasne i profesionalne podjele koje ih inače prate u životu na svakom koraku. Naime, izoliranost u kojoj su nastavili živjeti i kao sedentaran narod omogućila im je očuvanje etnikona, odnosno spriječila je u izvjesnom smislu stapanje i asimiliranje Roma s većinskim narodima koji su ih okruživali, s obzirom da „geto-sustav” življenja ne označava samo rezidualnu izoliranost nego i sam način života.

1.5.2. Početak promocije kulture sedentarnih Roma u Makedoniji

Početak promocije kulture sedentarnih Roma u Makedoniji teško je odrediti. Neki teoretičari to vezuju za Roma koji je radio kao brijač iz Prilepa koji se zvao Ilija Naumčev. E. Marušiakova i V. Popov o toj promociji Roma navode:

U devetnaestom stoljeću započeo je novi stupanj razvoja romske samosvijesti na Balkanu, kad je učinjen prvi pokušaj da se raspravlja o pitanju njihove socijalne emancipacije. 1866. godine Petko Račev Slavejkov, poznati bugarski pisac, u istanbulskom listu *Gaida* objavio je članak pod naslovom „Cigani”[...] To pismo je dragocjen dokument koji svjedoči o razvoju društvene svijesti kod Roma u Makedoniji u 19. stoljeću. Autor pisma bio je dobro obrazovan za svoje vrijeme i dobro je poznao crkvene spise, kao i tisak. Pismo se može pravilno razumjeti samo u kontekstu duštvenog pokreta ostalih pravoslavaca protiv Grčke patrijarhije i njihovih težnji ka autokefalnosti Crkve. Nepoznati je „(E)đupčin” ta crkvena previranja smatrao pokretom za zaštitu osobnog prava na vjersku i građansku ravnopravnost. Autor vrlo dobro osjeća prezrivi odnos prema Romima koji je vladao u kršćanskim institucijama toga vremena i kritizira tu nepravdu. Da bi obranio svoje „povijesno pravo i svoje društvo i obrazovanje” pribjegao je kvazi-znanstvenim argumentima – u ovom slučaju poziva se na raniji članak u listu *Gaida*, jedini izvor koji mu je stajao na raspolaganju. Pismo ilustrira početak nove samosvijesti nekih pripadnika romske zajednice tijekom 19. st. Tipičan proces za taj stupanj je napuštanje „unutarnjeg” okvira tradicionalne zajednice u potrazi za ravnopravnim mjestom u novoj „vanjskoj” socio-kulturnoj realnosti, a opet pridržavanje romskih normi i vrijednosti. Tadašnji kontekst na Balkanu je predodređivao forme tog novog društvenog djelovanja. Kao i ostali balkanski narodi, i Romi su aktivno tragali za nekakvom slavnom prošlošću nastojeći da stvore nacionalnu povijesnu mitologiju kao podršku svojoj borbi za građansku emancipaciju. (Marušiakova i Popov, 2000: 81-85)

Pojavilo se pitanje, tko je bio (E)đuptin koji je napisao to pismo? Odgovor se može naći u etnografskom materijalu koji je napisao Marko Cepenković krajem 19. st. U opisu prilepskih esnafa, on spominje postojanje nekoliko romskih esnafa (potkivača, izrađivača violina i nosača) koji su slavili svoje svetce zaštitnike (npr. sv. Antuna i sv. Atanazija):

U pozadini svega toga stajao je Ciganin po imenu Ilija Naumčev. U njegovu su radionicu dolazili birani kupci pa je on postepeno bolje upoznao porijeklo svoga naroda... Taj je čovjek žarko želio postati ciganski svećenik. Radio je sa Ciganima i govorio im je da ne piju i da se ponašaju dostojanstveno. Kad je stekao poštovanje među Ciganima, potaknuo je tri esnafa da slave sv. Antuna. Prije tri godine uspio je postati svećenik u Carigradu i raditi za Egzarhiju...

Možemo biti prilično sigurni da je Ilija Naumčev bio prvi Rom koji je napisao pismo uredniku tadašnjeg izdanja lista „Makedonija”. Nažalost, ne zna se ništa o njemu od trenutka kad se zaredio. Međutim, možemo biti sigurni da je on bio jedan od prvih vođa pokreta za romsku građansku emancipaciju, ne samo u Makedoniji, nego i u cijelom svijetu.

1.6. Romi Arlije u 20. st.

U 20. stoljeću Romi si dijelili sudbinu svojih susjeda Makedonaca, Turaka, Vlaha i Albanaca. Tijekom teških i tragičnih godina (koje su donijele raspad Osmanskoga Carstva, dva svjetska rata, izmjene društvenih vrijednosti) stradali su i Romi kao što su stradali i ostali. Započet proces emancipacije Roma Arlija u Makedoniji povremeno su prekidali ratovi. Posljedice po Rome Arlije bile su stravične i dugoročne i nakon uspostavljanja novih gospodarskih i društvenih odnosa. Više od dva desetljeća nakon Drugog svjetskog rata ne samo da su se Romi bojali izjašnjavanja o svom etničkom porijeklu, već je u potpunosti bio i zaustavljen proces njihovog kulturnog napretka i pored „nove” konstrukcije „novog” društva koje se zalagalo za stvaranje pravednijeg društva u kojem bi veliku ulogu igrao okvir koji bi na pijedestal stavio kulturnu politiku koja bi: (i) prešla preko naslijeđene kulturne zaostalosti iz starog sustava vladanja i uspostavila jedan novi kulturni sustav u okvirima FNRJ (kasnije SFRJ) zasnovan na konceptu *bratstva* i (ii) demokratizirala kulturu (pod tim se procesom podrazumijevalo i poništavanje razlika u sferi kulture i ekonomije te likvidacija ideoloških ostataka osmanskog feudalizma i zapadnog kapitalizma u svijesti građana). Svi građani su

bili pripadnici određenih naroda, pa se time upostavljala i kulturna organizacija u narodnim okvirima. Pokrenula su se kulturna udruženja te mediji i izdavaštvo na jezicima naroda i narodnosti (u kojima bi književnost mogla biti i za Rome medij kulturnog pamćenja kao i za sve ostale narodnosti). To je bila izvanredna mogućnost da se promijeni „slika o Romima koja se u prošlosti gradila” i da Romi najzad dobiju sliku konstruiranog novog društvenog identiteta u kojem bi se stvarala zajednička sjećanja, stjecalo iskustvo i znanje i koje bi ih ujedinilo te im dalo mogućnost da kažu „mi”. Izostanak Roma od tog „novopostavljenog” procesa može se obrazložiti na dva načina: (i) Romi su i dalje ostali u procesu *pasivizacije* i na „novu” su diskriminaciju, segregaciju i etničku stratifikaciju odgovarali šutnjom i pasivnim reakcijama prema novim događajima pod utjecajem izolacije njihovih „geta” ili (ii) nije nestala naslijeđena kulturna zaostalost iz starog (starih) sustava vladanja pa nisu nestali ni stari klišeji o Romima.

Ipak, ti gospodarski i društveni odnosi kod Roma Arlija dovode do procesa koji su raznovrsni i veoma značajni, osobito za suvremeni narodni život i običaje. Te promjene (manje nego kod ostalih naroda u Makedoniji s kojima žive) uglavnom počinju s mladim Romima i imaju svoje razvojne faze i pored toga što se odvijaju u društvenoj izolaciji, na marginama suvremene civilizacije i u teškoj materijalnoj i kulturnoj zaostalosti. Krajem 60-ih godina 20.stoljeća u Makedoniji događaju se promjene bitne za Rome Arlije u tada novom društveno-ekonomskom procesu. Ti odnosi i „novo doba” značajni su zbog mjenjaanja patrijarhalnog mentaliteta i oni kreću jednim novim putem koji karakteriziraju suvremeniji narodni život i običaji. Eliminiraju se dotadašnje primitivne navike u kulturi koja je imala duboke korijene u drevnosti Roma Arlija. I duhovna i materijalna kultura Roma, koja je bila u simbiozi sa ostalim kulturama naroda sa kojima su Romi živjeli, doživljava svoju evoluciju. Očuvanje tradicionalne kulturne baštine i samobitnost nalaze drugi put: prelazak od arhaično-patrijarhalnog načina života k suvremenosti mjerama koje im omogućava društvena zajednica. Romi se počinju uključivati u makedonsku društveno-ekonomsku zajednicu u kojoj su stoljećima predstavljali samo djelatnike prezrenih zanimanja.

1.6.1. Pojava Šaipa Jusufa i osnaživanje kulturnog identiteta Roma Arlija

U to vrijeme, u tadašnjoj federaciji jugoslavenskih naroda, pojavljuje se i prvi romski aktivist koji razmišlja poput Slobodana Berberskog³⁴, romskog književnika, aktivista i sudionika u NOP iz Beograda, profesor Šaip Jusuf. Potaknut intervjuom Berberskog, koji je 2. ožujka 1969. bio objavljen u *Večernjim novostima*, tada veoma tiražnom jugoslavenskom listu, Šaip Jusuf, koji je svoje obrazovanje završio u Ljubljani, a potom radio kao profesor tjelesne i zdravstvene kulture u jednoj skopskoj srednjoj školi, počinje razmišljati o kulturnom i društvenom statusu Roma u Makedoniji, a i općenito u Jugoslaviji. On postaje dijelom jugoslavenskog romskog pokreta te širi ideju o osnaživanju kulturnog identiteta Roma i njihove institucionalne organizacije. Jusuf je smatrao da je tadašnja socijalistička Makedonija kao jedna od jugoslavenskih republika sposobna i spremna postaviti pitanje nacionalne artikulacije Roma u Makedoniji i da se jednom zauvijek mora demistificirati shvaćanje da su Romi asocijalni dio društva. Smatrao je da se to najlakše može postići školovanjem romskog kadra u školama u kojima će se Romi obrazovati na romskom jeziku i da je to proces koji se jednom mora započeti. Pristalice njegovih ideja bili su mladi Romi (koji kasnije postaju poznati romski pisci u Makedoniji). Za to je postojala politička volja i u najvišim organima komunističke organizacije u Federaciji, jer se nakon rata otvorio status Roma i u tim najvećim društvenim strukturama.

R. Đurić, tu volju iskazuje riječima Moše Pijade, predsjednika Skupštine FNRJ, političara, slikara i novinara židovskog podrijetla, iz 1945. godine:

Kad narodna vlast izbacuje Rome iz njihovog kulturnog doma, kad Ciganima zabranjuje kupanje u javnom kupatilu, kad odbijaju da i jednog Ciganina prime u službu, kad se iz monopola izbacuju žene koje su bile primljene na posao, onda možemo reći da je u glavama ljudi koji čine takve postupke ostao priličan talog nacističkog rasizma, a to narodna vlast ne smije i neće trpjeti, već je dužna najoštrije suzbijati... Tom malom narodu naše vlasti trebaju pružiti svaku pomoć kako bi se

³⁴ **Slobodan Berberski** bio je rođen 20. listopada 1919. godine u Zrenjaninu, gdje je završio osnovnu školu i gimnaziju. Započeo je studij prava, ali je, kao član SKOJ-a, uhapšen 1941. godine. Objavio je knjige: *Za kišom biće duga* (1950), *Proleće i oči* (1952), *Uze* (1955), *Nevreme* (1959), *Dnevnik rata*, (1959), *Blag dan* (1964), *Kote* (1968), *Odlazak brata Jakala* (1976), *Kao beskožni jeleni* (1977), *Još san sebe da dovrši* (1979), *Međe* (1982), *Svakodnevnica* (1983), *Vode nečekanke* (1984), *Dub* (1986). Njegova poezija prevedena je na romski, francuski, ruski, mađarski, rumunjski, albanski i slovenski jezik. Slobodan Berberski bio je jedan od inicijatora i rukovodilaca akcije jugoslavenskih Roma pod nazivom *Rom traži mesto pod suncem*, koja je započeta 1967. godine. Slobodan Berberski je prvi predsjednik Svjetske organizacije Roma, a izabran je na I Svjetskom kongresu Roma, koji je održan 8. travnja 1971. godine u Londonu. Preminuo je 1989. godine u Beogradu. (<http://sveske.ba/en/autori/s/slobodan-berberski>—pristupljeno 27.04.2015.)

i sami Cigani sa svojom malenom, ali valjanom inteligencijom i savjesnim radnicima i borbima mogli uzdići.”

Jusuf i njegova ideja (naš intervju sa Šaipom Jusufom, 24. travnja 2009.) nažalost ne dobivaju odmah 1969. potporu od Roma koji su bili u Savezu komunista Makedonije i time „nadležni” za Rome u Makedoniji, osobito vođa tadašnje „političke romske elite”, Faik Abdi (prvi saborski zastupnik Rom u Makedoniji) iz Skopja. Oni (posebno spomenuti F. Abdi) su imali drugačije poglede na budućnost romskog naroda. Reagirajući na ideju Šaipa Jusufa o nacionalnoj artikulaciji Roma u Makedoniji, oni su ne-Romima dali do znanja da to Romima nije potrebno i da je bolje da im vlasti pomognu u razvijanju romskog folklora jer “struktura, mentalitet i kultura naših Roma ne mogu osigurati nacionalno afirmiranje Roma u Makedoniji!”

Ciljevi i aktivnosti koje je predlagao Šaip Jusuf doveli su do dvaju procesa: (i) mladi intelektualci formiraju kulturne i umjetničke asocijacije u kojima razvijaju kulturu Roma i (ii) podržavaju ideju o osnaživanju kulturnog identiteta Roma i njihove institucionalne organizacije na saveznom ravništu. O tome kakva je u prošlosti bila „politika” spomenutog Faika Abdije govori nam podatak da je on bio jedan od pristalica formiranja najvećeg „romskog getoa” na svijetu u naselju Šuto Orizari 1964. godine. Ideja Šaipa Jusufa bila je da se krene od segregacije i dođe do integracije i jednakosti Roma, koja je u prošlosti nedostajala u makedonskom društvu. Š. Jusuf je imao veliku ulogu u razvijanju odnosa s Romima u SFRJ, organiziranju Svjetskog kongresa Roma 1971. godine u Londonu, u priznavanju romske nacije u UN-u, povezivanju Roma sa njihovom pradomovinom Indijom i ustanovljavanju Festivala romske kulture u indijskom gradu Chandigarh. Nažalost, Jusufove ideje nisu prerasle u nacionalni pokret već se pribjeglo ka nekim polovičnim rješenjima pa su Romi uglavnom organizirali kulturno-umjetnička društva, gdje se uglavnom razvijao neki oblik folklora te organizirale proslave i koncerti povodom Vasilice ili Jurjeva.

Jusuf nije stao na stranu „foklorista”. Vodio je razgovore i u vrhu sa tadašnjim vodećim ljudima u Federaciji. Najviše razgovora vodio je sa Alešom Beblerom, članom Centralnog Komiteta Komunističke Partije Jugoslavije i trajnim jugoslavenkim izaslanikom u UN-u, od kojega je tražio da se u Makedoniji objave i prve knjige na romskom jeziku. Iz tih je razgovora 1978. godine proizašlo Beblerovo pismo Centralnom komitetu SK Jugoslavije u kojem otvoreno ukazuje na socijalno-ekonomske aspekte Roma, ali pridaje značaj i jačanju njihovog nacionalnog identiteta. On je smatrao da je bitno da:

[...] se Romima prizna pravo na uporabu i razvoj svog jezika u svakom pogledu, u obrazovnom i kulturnom radu pa i u pogledu školovanja njihove djece. [...] Opismenjavanje na većinskom jeziku u slučaju Roma smatra se normalnim. Tamo gdje romska djeca bez otpora roditelja pohađaju škole s jezikom većine, lokalni faktori smatraju da je pitanje obrazovanja romske djece riješeno, odnosno da se ono rješava. Izgovor je stereotipan – nema učitelja Roma, nema romskih početnica ni čitanke, nema romskih udžbenika i gramatike, nema većinsko-romskih i romsko-većinskih rječnika... Priznajmo, mirimo se sa sadašnjim stanjem i mirimo se s činjenicom da nigdje ni u jednoj pedagoškoj akademiji nema odjeljenja za Rome, mjesto gdje bi se mogli obrazovati učitelji i učiteljice Romi i Romkinje, i gdje bi nastali prve početnice i čitanke na romskome jeziku u najkraće vrijeme. (Acković, 2001: 117-119)

Nakon Beblerovog pisma, u okvirima SFRJ formirana je Komisija za standardizaciju romskog jezika, koja je donijela Odluku o pismu i ortografiji romskoga jezika, u kojoj je član bio i Šaip Jusuf. Nedugo poslije toga, Jusuf u Ljubljani je izdao prvu knjigu na romskom jeziku u svijetu, *Amen siam e Titoske, o Tito si amaro (Mi smo Titovi, Tito je naš-1978.)* i Gramatiku romskog jezika (1980.) zajedno sa makedonskim jezikoslovcem Krumetom Kepeskim, koja je bila i prva Gramatika na romskom jeziku u svijetu. Osim toga on je autor i prve početnice na romskom jeziku u Makedoniji (1996.). Zatim se po njegovoj inicijativi pojavljuju i televizijski programi na romskom jeziku na nacionalnoj MRTV te i prvi novinari koji se služe romskim jezikom.

Ono što je veoma bitno u Jusufovim aspektima u gradjenju romske kulture, jezika i književnosti bio je njegov stav da u razvijenim društvima pojedinac svoj identitet gradi na osobnim postignućima. On je pojedince ohrabrivao u razvijanju svog identiteta, upravo zato da bi postali sposobni donositi jasne odluke. On je mladim Romima često govorio da će pomoću integriteta osjetiti „cjelovitost” vrlina, cjelovitost osobnosti i da su kao pojedinci integralni dio vrijednosnoga sustava i Roma i Gadža i da jedino samodisciplinom mogu uskladiti odnose između društva i Roma. On je pokazao da se Romi ne trebaju bojati i izbjegavati aktivnosti na području kulture i jezika, jer je, po njegovom mišljenju, čovjek koji je prestrašen i kojemu su aktivnosti reducirane duhovno paraliziran pa se lako podređuje jačemu. Ako se Romi podvrgnu dominaciji, oni gube integritet jer kao istinu prihvaćaju sve što oni koji nad njima imaju moć nazivaju istinom. Romi moraju vratiti ono što su kroz

stoljeća izgubili. Oni su izgubili svoj moralni osjećaj, i zato su nesposobni posumnjati ili kritizirati one koje su na vlasti. Jusuf je kritizirao paternalistički odnos Makedonaca prema Romima jer je smatrao da taj paternalizam smanjuje njihov integritet i od Roma skriva relevantne informacije koje su veoma bitne za njih, a time im onemogućava i to da ispunjavaju svoje građanske dužnosti, što je bitno za kvalitetne izbore. On je otvoreno govorio da paternalizam napada „unutarnju romsku dušu”, da ih na neki način čini invalidima i da se od Roma koji to ne osjećaju ne može u budućnosti ništa ni očekivati. Svaki pojedinac treba priznavati i poštovati individualni integritet svake osobe, bez razlike kojoj nacionalnosti pripada. Mladim romskim književnicima i kreativcima u Makedoniji poručivao je da se odricanje od „sebe” može provesti samo uz cijenu ulaganja u umjetnički svijet i novim načinom razmišljanja. Smatrao je da Romi, kao sedentarni, u svom okruženju imaju druge ljude, druge jezike i druge kulture, koje moraju upoznati. A s druge strane, i ti drugi trebaju upoznati Rome, pogotovo jer Romi imaju i više toga nego što je drugima poznato. On je inzistirao na tome da se radi na razvoju romske kulture, jezika i književnosti i smatrao da se Romi trebaju okrenuti ka suvremenim metodama promocije svoje kulture, da trebaju graditi i razvijati svoj jezik i književnost, ali da pri tome ne postanu „robovi” vlastitog jezika, tradicije i kulture. Smatrao je i da Romi trebaju napustiti tradicionalni način razmišljanja po kojemu se oni samo među sebi sličnima trebaju „osjećati dobro i osjećati se kao svoji”. Romi žive na ovim prostorima zajedno sa drugima već više od šest stoljeća i trebaju drugima pokazati svoju kulturu i govoriti i o kulturnim različitostima. No, ako su oni prisiljeni živjeti u bijednim uvjetima, gdje se njihov život svodi na svakodnevnu borbu za opstanak, onda je to naravno nemoguće i nema smisla.

Ovakvo razmišljanje profesora Šaipa Jusufa bilo je osobito važno za sedentarne Rome Arlije u Makedoniji jer su trebali shvatiti da drugi ljudi za njih trebaju biti pokazatelji vrijednosti ili slabosti i da druge kulture za njih mogu predstavljati ogledalo u kojemu se ogleda njihova kultura i da to nije samo potreba već i mogućnost.

Nasuprot tomu, Romi Arlije su u „novom komunističkom društvu” živjeli u jednoj „pseudokolektivističkoj kulturi”, koja ne poštuje integritet osobe odnosno svijest čovjeka o samome sebi. Često se moglo reći da se ta svijest >>ne temelji na rezultatima njegovih individualnih postignuća, misleći prije svega na neobrazovanost mlade romske populacije<<. U toj pseudokolektivističkoj kulturi Romi intelektualci nisu imali ni ekonomsku ni društvenu moć koja bi im osigurala uvjete za vlastiti individualni razvoj. Odnos ne-Roma prema

Romima toga razdoblja i dalje se sastojao od tolerancije u kojoj je preovladavao duh ignorantskog odnosa, i u takvom odnosu njima je bilo teško uključivati sferu vlastitog mišljenja. 10-15 godina nakon što je profesor Jusuf iznio svoj stav i svoje ideje, A. Mirga i L. Mróz o tome kažu sljedeće:

Ako se netko ili nešto tolerira, onda mu se samo omogućava da postoji, bez upoznavanja, prihvaćajući to kao vrijednost sama po sebi. Upravo nas tolerancija te vrste više udaljava nego približava svijetu drugih kultura. Promatramo svijet drugih, ali istovremeno osjećamo distancu iz koje nastaje zid koji nas dijeli od ponekad naslućenog bogatstva. Taj zid teško je srušiti i to ne samo zato što postoji, nego i zato što se oslanja na naše emocije i predrasude, na strah i bojazan od drugačijeg. Postoji i zato što posjedujemo nešto čime uspješno zamjenjujemo bliži i osobniji kontakt sa drugačijim-utvrđenim shemama i predrasudama koje ne podliježu promjenama, predodžbama koje nisu potvrđene, stereotipima stranih kultura. Njihovo stjecanje tijekom učenja, u procesu socijalizacije, predstavljaju bitan element naslijeđene kulture. Pružaju svojevrsne spoznaje o svijetu, nameću gotove definicije pojava, oblikuju naše viđenje i iskustva. Nadohvat ruke imamo znanja koja su usvajala pokoljenja i koristimo njihove principe. Izaći izvan okvira tolerancije— nazovimo ju ovdje nerefleksivnom— i poći ka onoj koja omogućava dijalog, to je naša poruka... Tolerancija onakva kakvu je vidimo, prije treba biti stav netolerancije prema samome sebi, prema lakom odlučivanju njihovom postojanju pokraj nas, ali ne zajedno sa nama, stav prema nečemu drugom, različitom od samozadovoljstva koje proistječe iz tog stava. Tolerancija nam kao zadatak i nameće spoznajni napor u čijoj osnovi leži volja za razumjevanjem, za prekoračenjem i za rušenjem ustaljenih predstava i predrasuda. To nije lak zadatak. Naše viđenje svijeta determinirano je upravo jezikom i kulturom. [...] Kultura je sustav sa vlastitim poretkom značenja, simbola i vrijednosti koji određuju njenu specifičnost, različitost i posebnost. Dijalog među kulturama ovisi o stupnju otvorenosti samih nas prema tom različitom sustavu. Prvi i osnovni korak u smjeru dijaloga kultura je njihovo uzajamno poznavanje. (Mirga i Mróz, 1997: 179)

1.6.2. Proces prihvaćanja različitosti u makedonskom (balkanskom) kulturnom prostoru

I iz Jusufovih ideja i iz stava Mirge i Mróza vidi se da su i Romi i Gadže morali prihvatiti sustav određene kulture na način koji je i jednima i drugima možda stran, različit i neprihvatljiv, ali su morali shvatiti da se tu radi samo o različitosti, a ne o sustavu koji je gori

od „našeg”. Prihvatanje ovih principa i aspekata u kontaktima sa drugim kulturama zaista je težak proces i za jedne i za druge, stoga je s njima potrebno započeti dijalog i uspostaviti čvrst odnos čiji je glavni temelj tolerancija.

Pitanja koja smo si logički postavili su:

Na koji je način većinsko stanovništvo na prostorima Makedonije (i Balkana općenito) ocjenjivalo svoju okolinu (a time i Rome koji tamo žive)?

U kakvu su okruženju živjeli Arlije na prostoru Makedonije?

Je li mišljenje ne-Roma o Romima u Makedoniji jednako kao i mišljenje Europljana o balkanskim narodima?

Odgovor o tom procesu kognicije možemo naći u opisu imaginarne geografije Balkana Gabrielle Schubert, koja pri tome navodi i mišljenje njemačkog neurologa Wolfa Singera:

U središte svojih izlaganja na 43. kongresu njemačkih povjesničara u Aachenu u rujnu 2000. godine njemački neurolog Wolf Singer postavio je sljedeće pitanje: Na koji način čovjek ocjenjuje svoju okolinu? Proces kognicije Singer je s neurobiološkog gledišta objasnio na sljedeći način: iz mnoštva utisaka koje prima iz svoje okoline, čovjek percipira isključivo one koji su mu potrebni da preživi u kompliciranim uvjetima okruženja. Iz tih percipiranih elemenata stvara vlastitu koherentnu sliku svijeta na osnovu koje konstituira individualnu imaginarnu mentalnu kartu sličnu geografskoj karti. U ovu kartu, kojoj su Downs i Stea 1977. godine dali ime „mental map”³⁵, uneseni su svi podatci percipirane okoline u prostornom, vremenskom i drugim kontekstima. Ona čovjeku omogućuje da razumije svoju okolinu i da se orijentira u prostoru i vremenu, da nađe svoj identitet i svoje mjesto u društvu kao i da klasificira i procjenjuje drugoga i druge, njihovu etničku, socijalnu, kulturnu i ideološku pripadnost. (Schubert, 2006: 17)

O značaju uspostavljanja direktnih kontakata, uspostavljanja dijaloga s različitim i građenje jedne te iste teritorijalne mape važno je istaknuti ono što Gabriella Schubert navodi u daljem tekstu svoga rada, a odnosi se i na ovaj rad o Romima Arlijama, jer su oni dio zajedničkog jednog makedonskog prostora i o stvaranju *imaginarne karte*:

Stupanj sličnosti te mentalne karte sa stvarnošću može biti različit, ali nikad nije potpun. Čak ne mora ni postojati nego se može raditi o čistoj fikciji ili nečemu što je zapaženo indirektno, na primer, preko medija. Ta imaginarna karta obuhvaća osobne simpatije, želje i težnje kao i antipatije,

³⁵ Usp. Downs, Roger M. / Stea, David: Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping. New York: Harper & Row 1977.

mržnju, individualne i kolektivne predrasude i ocjene svih vrsta. Ona, dakle, više govori o osobinama percipijenta nego o percipiranim odnosima u svijetu. Posebno značenje u konstrukciji etničkog, kulturnog i nacionalnog identiteta imaju imaginarne karte koje se zasnivaju na kolektivnim predstavama o sopstvenom i tuđem. One su, naime, simbolične reprezentacije raznih okolnosti i odnosa koje upravljaju komunikacijom i interakcijom etničkih i drugih grupa, određuju odnos između vladajućih i potčinjenih slojeva društva, između centra i periferije... (Schubert, 2006: 17)

S druge strane, kolektivne predrasude i odnos društva prema „crnom” Romu (ili, kako bi ne-Romi rekli, *crnom Ciganinu*) govore o kompleksu Balkanaca koji možemo slobodno nazvati – *kompleks vječito nepotvrđenog Europljanina* ili *marginaliziranog Europljanina*, koji se očituje u odnosu prema „drugima” odnosno različitima, prema *egzotičnim (orijentalnim) Ciganima*. Rome je sve to svrstavalo u kategoriju potčinjenih. Jednostavno objašnjenje problema *kompleksiranog Balkanca* (što se treba odnositi na svaki pojedinačni balkanski narod) i mogućeg uzroka takva stava prema Romima (prije svega stava „narodnih vođa”) može se iščitati iz Goldworthyjeve rečenice: >>Svaki balkanski narod želi vidjeti sebe / vidi sebe kao čuvara europskih vrijednosti, a ne kao barbarina na vratima Europe<<. Schubert nam o Balkanu daje još i zapis engleske spisateljice Mary Durham, koja je svoje gledište opisala prilikom svoga posjeta Makedoniji u 1903 i 1904:

Šta se tiče opasnosti i neprijatnosti, one potpuno iščezavaju zbog interesa za probleme Balkana. Njegovi načini mišljenja, surovi i primitivni, koji potječu iz davnine, njegovi strasni pokušaji, potpuno savladaju ljudski um. (Schubert, 2006: 20)

1.6.3. Romi između antropološkog kontrasta i ksenološkog geografskog diskursa

Ipak, Todorova (1999: 201) daje točnu definiciju načina života svakog naroda na Balkanu. Ona navodi da je to >>život na granici<< i da je to njima >>osnovna ideja na kojoj su balkanski narodi zasnivali osjećaj vlastite važnosti i koja im je služila za oblikovanje vlastitog identiteta<<. Iscrtane granice u urbanim i ruralnim sredinama unutar takva balkanskog prostora odigrale su presudnu ulogu u stvaranju slike „onog divljeg drugog“ koji je van granica svakog pojedinog (vlastitog) identiteta te je došlo do razvoja kompleksiranog Balkanca koji svoje antipatije pokazuje iskrivljavanjem postojanja raznolikosti i tako daje

plodno tlo afektivnim stereotipima. Objašnjenje tog procesa daje Holm Sundhaussen i piše >>da nisu sve slike Balkana pogrešne samo zato što su negativne<<, i k tomu dodaje:

Slike sa Balkana nisu isključivo, ali jesu sinteza slika stvorenih umjesto rasprava sa stoljetnim susedima, za njihovu porugu i njihovo ponižavanje. Nigdje u Europi „orijentalizam“ nije tako živ kao na balkanskom prostoru. (Sundhaussen, 1999: 653)

Arlije se, kako to u svom kritičkom stavu objašnjava Todorova (1999: 470-492), >>nisu mogli naći u konceptu prostora koji se povezuje sa konceptom vremena Balkana<<. Prema Sundhaussenu (1999: 650-653) Balkan ima neke specifične osobine zbog kojih se Arlije nisu mogli uklopiti kao sastavni dio balkanskih naroda: >> (i) nestabilnost uvjeta naseljavanja i etnička mješavina na najmanjem prostoru; (ii) bizantsko-pravoslavno i osmansko-islamsko nasljeđe; (iii) društvena i ekonomska zaostalost u moderno doba; (iv) formiranje nacionalnih država i nacija; (v) Balkan kao objekt velikih sila; (vi) gubitak i kasna recepcija antičkog nasljeđa i (vii) mentaliteti i mitovi, jer Balkan proizvodi više povijesnih mitova, više junaka i mučenika nego što može podnijeti.<< Arlije su bili „Istok“ u tom zamišljenom balkanskom „Zapadu“. Oni su bili mali, ali u svojim su mahalama sami sebi bili veliki. Nisu zavidjeli nikome i nisu uzdisali za bogatstvima koje su imali veći narodi. Radili su šutke ono što su mogli raditi i radovali se malim kućicama i obitelji u njima te su sa radošću šarenim bojama bojali kućice svakog Xerdeleza koji im je donosio sunce. Imali su duh koji ih je držao da prežive i duh jezika kojim je govorio romski narod, jer je to bilo jedino nasljeđe koje im je ostalo. Tim jezikom im nije govorila jedino njihova knjiga, jer ju nisu imali. Jedino što su imali bila je borba za opstanak u jednoznačnoj domovini „tuđeg“. To možemo usporediti sa šutnjom kojom Romi sprječavaju konfliktnost koja može nastati u toj „domovini njihovoj ali tuđoj“, u kojoj se primjećuje izbjegavanje>>mitoloških matrica<<, kako ih naziva Todorova. O tom prostornom rasporedu („svoje a tuđe“) Miodyński u svom radu *Razlike kao tekst: između antropološkog kontrasta i ksenološke geografije diskursa* navodi sljedeće:

Da na kraju razmotrimo problem prostornog rasporeda mjesta i zemljopisnih koordinata kao presudnih čimbenika u drami tuđinstva. Nemogućnost empirijske verifikacije udaljenog drugog, nepristupačnost njegova „drugdje“ i odsustvo jednoznačne „domovine tuđeg“ klasični su problemi fenomenološke topografije, zatvarane u metaforama neprekoračivog praga, bespuća i odsutnosti postojanog mosta sa dvosmjernim prometom za i iz vlastitog. Ovim se pitanjima kod

Waldenfelsa posvećuje mnogo pažnje, pri čemu se polazi od nemogućnosti izvornih pretpostavki o „drugom“ izvan mjesta njegovog boravka. [...] U tom smislu *topos*, *atopos* („ne-mjesto“, radikalna nepristupačnost) i heterotopija (razne, višekratne lokalizacije) identificiraju sve što se nalazi izvan zone Ja, u prostornoj distanci punoj logičkih nesporazuma. Konceptija otuđenosti iz perspektive rastajanja razvija se u ideju pomicanja mjesta – originalno gledište za „mnogostrani“ identitet mjesta. Pozivajući se na uvjerenje suvremene fizike o nedostatku uređenja prostora, ova ideja bi glasila – mogućnost savladavanja odsutnosti preko reprezentativne prisutnosti, spajanja „ovdje“ i „tamo“, bliskosti sa udaljenošću: „Samo onaj tko nije potpuno ovdje, ujedno može biti tamo“. Mogućnost potencijalnog bivanja „tamo“, pokretljivost bića praćena je promjenjivošću položaja samog tuđinstva: „Bivajući ovdje, tamo sam gdje ne mogu biti i dolazim odatle gdje sam uvijek bio, ali nikad neću biti“. (Miodyński, 2006: 37)

Zato su Romi bili ovdje (sjedilački) i uvijek su dolazili odatle (iz Makedonije), a za većinsko stanovništvo oni nisu nikad bili tu na tom prostoru. Oni nikad nisu uspjeli savladati odsutnost svojim reprezentativnim prisutnostima i biti bliski sa ostalima sa kojima su obitavali u jednoj zajedničkoj zemlji Makedoniji.

1.7. Literarno teorijski diskurs i memorijalno prikazivanje

Arlije ostaju usamljeni u svojim mahalama, razgovarajući sami sa sobom i sa svojim pretcima, koji su im ostavili usmenu mudrost preživljavanja u antagonističkom svijetu većinskog stanovništva. Vezano za to paradoksalno mjesto Balkana, Marija Todorova, citirajući i P. Palavestru i M. Đurčinova, govori o demarkatskim narodima i njihovom „međuprostoru“:

U retorici zapadnog „kulturnog egzorcizma“ Balkan je paradoksalno mjesto u geografiji diskursa i upravo to može odlučivati o njegovoj kulturnoj misiji. S druge strane nasljeđuje, iako često usprkos novim nacionalnim historiografijama, nestabilnost osmanske državne strukture, ali i tradiciju njene unutarnje civilizacijske promjene u kontaktnim zonama sa mnoštvom tekstova razlike. (Todorova, 2002: 301-314)

U nastavku rada govorit ćemo upravo o tekstovima razlike i o tome kakva je slika Roma Arlija u okvirima makedonske književnosti i kulture. Unutar tih okvira uvijek postoji

ambivalentnost u raspravama o sličnostima i razlikama. Makedonski je model, kao i balkanski model općenito, uvođenje nestabilnosti postavljanjem jasnih suprotnosti između „svog“ i „tuđeg“. „Orijentalnom Arliji“ jedino se može ponuditi da bude u vanjskome svijetu, a ne dio unutarnjeg svijeta. Njemu se uskraćuju mnoga objašnjenja te samim tim ne može sudjelovati u reviziji pojmova koji se na njega odnose, čime bi mu inače bilo omogućeno dati vlastito objašnjenje „svoje tuđosti“ na osnovi empirijskih podataka. Nažalost, čak i makedonska ne-romska književnost nije uspjela shvatiti fenomen stranosti tj. drugosti, ali je svjedočila o postojanju Arlija na makedonskom prostoru u određenom vremenskom razdoblju te govorila o suprotnostima i njihovom egzistencijaliziranju u opoziciji i u definiranoj binarnoj makedonsko-balkanskoj logici. Veoma je bitno to što nam makedonska književnost pomaže u dokumentiranju i povijesnom pregledu Roma Arlija u odnosu na postojanost i promjenjivost kulturnog sjećanja u odnosu sa prošlošću-sadašnjosti, i u tom smislu o aktualnom literarnom-teorijskom diskursu kad se stvara kolektivna književna konstrukcija o „drugom“ u prošlosti. Nuenning o pitanjima kulturalnog pamćenja navodi sljedeće:

U središtu (...) su oni modaliteti i funkcije kolektivne konstrukcije prošlosti, koji se označavaju pojmom „kulture sjećanja“. Pri tom je riječ o pitanju, kako se društva i individue sjećaju (i kako zaboravljaju) te na koji način konstrukcija prošlosti postaje medijem zasnivanja identiteta. (Nuenning, 2007: 75)

Nihad Agić, na osnovi teorijskog koncepta o uzajamnom odnosu književnosti i stvarnosti, prema kojem je književnost dio kulturalnog procesa simbolizacije sa posebnim učincima za kulturu sjećanja, razlikuje sedam potencijalnih funkcija kulturnoga sjećanja, koje objedinjuje u jedan pojam koji naziva *memorijalno prikazivanje*. Neke od tih funkcija možemo navesti uz objašnjenje epistemološkog gledišta, koje se vidi u načinu prikazivanja Roma Arlija na makedonskom prostoru. Sljedeće tri funkcije čine se veoma bitne, posebno u književnosti ne-romskih pisaca čije su teme bile povezane sa Romima u različitim razdobljima i žanrovima:

1. *Funkcija tvorbe pamćenja*: Književnost u kulturi sjećanja preuzima funkciju tvorbe pamćenja te na njeno oblikovanje utječu sadržaji i forme kolektivnog pamćenja. Pri tome se razlikuju povijesno-revizionističke, memorijsko-revizionističke i afirmativne funkcije, koje djeluju ovisno o tome prevladava li u određenom literarnom tekstu stabilna slika ili se prošlost u literarnom tekstu revidira, kritički propituje i na nov način vrednuje. [...]

2. *Remedijalna funkcija*: Književnost obrađuje bolna i mučna kolektivna sjećanja, i u tom smislu romani, pripovijetke i drame pridonose tomu da se događaji u prošlosti, koji se doživljavaju kao kolektivna sramota i/ili rana u samoslici grupe, re-evaluiraju i integriraju u pozitivni kolektivni identitet. [...]

3. *Didaktička funkcija*: Insceniranje kulturalnog sjećanja i kolektivnih trauma u književnim tekstovima mlađim generacijama može poslužiti kao oslonac, pa u tom slučaju književnost ispunjava didaktičke funkcije u izobrazbi „cultural“ i „political awareness“ („političke i kulturne svijesti“). [...] (Agić, 2010: 49-50)

Ovim pokušajem približivanja znanstvenog promatranja kroz funkcije književnih tekstova želimo odvojiti realnost od fikcije i potrebu detaljnijeg pogleda u granicama koje su postavljene između ne-Roma i Roma u Makedoniji kao predmet promatranja, i njihove verbalne slike. Te slike sadrže pogled, riječ i čitanje koje mogu prouzrokovati odabire i spajanja u našoj svijesti i stvaranje jednog kolaža koji postaje jedna cijela predstava o Romima, koji imaju svoju povijest na makedonskom prostoru, koji imaju svoj tradicionalni način razmišljanja i svoj govor. Romi nisu samo neka pojava koja jednostavno postoji, nego oni kao narod imaju svoj idejni i identitetski konstrukt, koji se nalazi u složenom odnosu sa korespondentnom stvarnošću i postavlja pitanje mogućnosti realističkog razlikovanja između „ja“ i „drugi“.

1.7.1. Predstava drugog (stranca) u književnim djelima

Predstave o Romima, slike, stereotipi, etničke i rasne predrasude nisu zaobišle ni Arlije u Makedoniji, a do danas nisu bile ni predmet znanstvenih istraživanja i pored toga što na tom polju za to postoji neiscrpan izvor. Područje komparativne književnosti, koje se posljednjih pedesetak godina razvija u Francuskoj i Njemačkoj pod nazivom *imagologija* (*imagologie*)³⁶ i

³⁶ **Imagologija** se kao istraživačka grana komparativne književnosti javlja u Francuskoj, gdje ugledni francuski komparatist Marius-François Guyard 1951. piše prvi programski tekst *Kako vidimo strane zemlje* (u knjizi *La Littérature comparée*), smatrajući da je upravo u istraživanjima književnih predodžbi o narodima budućnost komparativne književnosti. Godinu dana nakon Guyardova teksta Jean-Marie Carré, Guyardov učitelj i autor knjige *Francuski pisci i iskrivljena slika o Njemačkoj* (1947), u prvom godištu časopisa *Yearbook of Comparative and General Literature* (1952) objavio je pohvalni predgovor Guyardovoj knjizi. Ipak, tek je člankom Huga Dyserincka, njemačkoga sveučilišnog profesora flamanskoga podrijetla, *O problemu „images“ i „mirages“ i njihovu istraživanju u okviru komparativne književnosti* (1966), utemeljena književna/komparatistička imagologija koja je u pravome smislu zaživjela u Aachenskome komparatističkome programu (1967–1992), čiji je predvodnik upravo profesor Dyserinck. Stoga se i danas može govoriti o tzv. dvije imagološke grane, odnosno dvije imagološke tradicije – jedna francuska (Daniel-Henri Pageaux, Jean-Marc Moura i dr.) i druga aachenska (Hugo Dyserinck, Joep Leerssen i dr.). Imagološka problematika (u smislu

koja se u anglosaksonskom svijetu javlja pod nazivom *image studies*, znatno je pridonijela predstavljanju „drugoga“, najčešće stranca, u književnim djelima. Temelji imagoloških izučavanja postavljeni su prelaskom sa tradicionalnog pojma *egzistencije* na pojmove *percepcije* i predstavljanja i uvođenjem binarnog para pojmu identiteta, koji svoju punoću i cjelovitost sada stječe tek u kombinaciji sa alteritetom. O kulturnom alteritetu Zoran Konstantinović navodi slijedeće:

Ističući pitanje o razlikama u kulturi, poststrukturalistička kulturologija intenzivno razmišlja o identitetu i alteritetu, o „sopstvu“ i „drukčosti“ ili „drugojačnosti“, o svome i drugom, pa i o tuđem. [...] U vezi s tim počela se izgrađivati i posebna teorija kulturnog alteriteta, koja treba doprinijeti što boljem uspjehu ovoga rada. Ona polazi od postojanja objektivne slike o narodu među kojim valja širiti svoju kulturu. (Konstantinović, 2006: 13)

U *Recenzijama o prikazima o Uvodu u imagologiju* Boris Blažina nam pobliže objašnjava pojam kulturnog alteriteta i bipolarnosti:

Pageaux tvrdi da je predodžba sekundarna u odnosu na ideologiju, a ne na društvenopovijesnu stvarnost, jer ona pripada određenoj „obitelji mišljenja“. Pageaux pokušava konceptualizirati širi ontološki okvir kojemu pripada pojedina predodžba, s ciljem izlaska iz analize teksta u povijesni kontekst, tj. potragom za „obitelji mišljenja“ u koju se uklapa pojedina predodžba. Pageaux smatra da je društvo imaginarno obilježeno dubokom bipolarnošću identitet vs. alteritet, pri čemu se alteritet smatra suprotnim i komplementarnim pojmom u odnosu na identitet, tj. slika Drugog upućuje i na sliku o samom sebi. No, ta razmjena obično nije bilateralna, jer je Drugi prisiljen šutjeti. (Blažina, 2009: 459)

propitivanja ili kritičke analize nacionalnih stereotipa), kao i imagološki pristup primijenjen na hrvatske i susjedne prostore, itekako mogu biti aktualni i provokativni, ali jednako tako mogu potaknuti na promišljanje i bolje razumijevanje nas samih kao i naših susjeda. Na tome tragu, kao i na onome rekapituliranja i (re)pozicioniranja imagologije u suvremenim društveno-humanističkim znanostima kretao se i zagrebački znanstveni skup koji se usmjerio na tri dominantna problemska kompleksa – na disciplinarnost imagologije, metodologije imagologije i ideologije imagologije. (Međunarodni znanstveni skup imagologija danas: dosezi, izazovi, perspektive, rujna, Zagreb (Kratka Povijest) <http://www.matica.hr/vijenac/406/Kako%20vidimo%20druge/> pristupljeno 27.04.2015.)

Predstave o Romima treba proučavati i kao izvor slika prethodno oblikovanih političkim i kulturnim događajima prošlih razdoblja i osobnih sjećanja te uvjerenja makedonskih autora u istinitost naslijeđene slike koja im je predstavljena od strane njihovih predaka. Ideje o Romima, razvijane u društvenim naukama i tekstovima tzv. poznavalaca Roma, kasnije su vulgarizirane u publicistici i tisku te čine filter kroz koji makedonska kultura, čiji je jedan od izraza književnost, promatra Arlije. Pojmovi „slika“ i „predstava“ ne zadržavaju se samo u makedonskoj književnosti, nego ih možemo prepoznati i u vizualnoj umjetnosti u kojoj zadržava svoju dvosmislenost. Ta se dvosmislenost ne može odnositi i na književnost, gdje se izrazi rabe kao metafore, niti na deskripciju tekstova. Pokušaj egzaktnijeg pristupa ovom problemu daje sledeći rezultat: (i) autor koji promatra neki predmet, da bi nam predstavio svoju viziju, rabi jedan filter, a to su riječi, (ii) ta cjelina, koja čini verbalnu sliku Roma Arlija, nudi se pogledu čitatelja, koji također, sa svoje strane, filtrira sliku koju promatra, (iii) slike odjednom postaju proizvodi kolektivne kulture Roma, (iv) rezultat su lektire i pamćenja, malim dijelom vezani za kulturnu povijest, a većim dijelom prožeti osobnim sjećanjima autora i (v) krajni je zaključak taj da su u suštini subjektivni i puni autobiografskih elemenata.

Davor Dukić (2009: 17-18) u svome *Predgovoru: O imagologiji*, govoreći o >>interesu reprezentacije nacionalnih identiteta i o zanemarivanju spoznajne dimenzije predodžbi<<, iznosi Joep Leerssenovo mišljenje, koje je veoma važno kad se govori o stereotipima i Romima (koje ćemo u daljнем tekstu ovog rada vidjeti u primjerima iz književnosti i vizualne umjetnosti makedonskih autora):

Leerssen svoj teorijsko-istraživački koncept namjenjuje istraživanju nacionalnih stereotipa u književnostima, ograničavajući se u primjerima na prostor [...] Valja ponovno naglasiti Leerssenovo neprihvatanje kategorije imago-tipa, tj. prilično široko shvaćanje pojma stereotip. Vokabular i gramatika, kao metafore lingvističkog podrijetla, čine temeljnu konceptualnu Leerssenovu distinkciju: prva označava traganje za površinskim označiteljima identiteta [...], dok druga smjera prema otkrivanju dubinskih mehanizama produkcije takvih označitelja i ona je zapravo prava domena imagologije. (Dukić, 2009: 17)

Ono što je povezano sa Arlijama je tzv. *Gramatika nacionalnih stereotipa*, ili kako to još navodi Davor Dukić, gramatici nacionalnih stereotipa kojoj pripadaju >>tri dihotomije

(*sjever/jug; središte/periferija; jak/slab*)<< koje se uvijek iznova mogu prepoznati u nizu poznatih nacionalnih stereotipa koje su dio Roma. U daljnjem tekstu Dukić još navodi da: >> u dubinskoj strukturi nacionalnog stereotipiziranja nalazi se i Leerssenov pojam *imagem* shvaćen kao `otisak` koji leži u temelju raznolikih konkretnih, pojedinih aktualizacija<<”, a obilježuje ga *svojevrnsni ambivalentni polaritet* ili *janusova podvojenost* zbog čega se svaka predložena nacija prikazuje kao „nacija kontrasta”.

Sve potencijalne iskaze o nacijama Leerssen svrstava u dvije osnovne skupine: činjenično-izvještajne i stereotipizirajuće. Potonje karakterizira usmjerenost na nacionalni karakter kao predispoziciju djelovanja te isticanje tipičnih, razlikovnih obilježja neke nacije. U središtu interesa imagologije leže upravo takvi stereotipizirajući iskazi o nacionalnom, a imagologija nastoji proučiti njihov retoričko-pragmatički potencijal, tj. njihov učinak na ciljanu publiku. (Dukić, 2009: 18)

Kakav je retoričko-pragmatički potencijal i učinak na ciljanu publiku, možemo vidjeti u izdvojenim primjerima iz makedonske književnosti i kinematografije.

Jasniju definiciju te znanstvene grane koja se bavi proučavanjem predstava o Drugom kroz slike koje se nalaze u književnim djelima možemo vidjeti kroz ovo koje nam daje rumunjski teoretičar A. Dutu:

Imagologija predstavlja srž komparativne književnosti, zato što su slike osnovni elementi književnog djela i u isto vrijeme elementi koji se upisuju u sustav vrijednosti jedne grupe, jednog društva, jedne grupe društava. (Dutu 1992: 64).

Tihomir Brajović pak ističe da: >>se imagologija bavi predstavama koje su bitne za shvaćanje odnosa među zajednicama << (Brajović 2007: 15), a Ivana Živančević-Sekeruš jasno definira činjenicu da: >>se imagolozi ne bave stupnjem točnosti neke slike/predstave, jer se ne proučava kakva je zaista neka nacija već kako *su drugi o njoj govorili/pisali*. (Živančević-Sekeruš 2009: 8).

Imagološka metoda nastoji zadržati prvobitnu osobinu komparativne književnosti, a to je da usporedi, tumači i predstavi kulturu Drugog. To je za nas bitno jer će nam ti teorijski

aspekti govoriti puno o slici i predstavi Roma Arlija u sklopu makedonske književnosti. Kad je riječ o zanimanju za Drugog (što se odnosi i na starosjedioca Arliju, koji je sastavni dio jednog prostora, i njegovu realnu inkluziju u makedonsko društvo) D. Pageaux kaže sljedeće:

Učiti, kultivirati ono što je drugačije, ne da bismo se radovali množeći usporedbe tekstova i kultura, nego da bismo ga savladali, rekonstruirajući ga prema cjelinama i eksplikativnim modelima, u isto vrijeme je princip učenja, način razmišljanja i ideal života. (Pageaux 2001: 11).

Ono što spriječava povezivanje Arlija i većinskog stanovništva vjerojatno je nedostatak više različitih faktora u njihovim međusobnim odnosima. Nedovoljno poznavanje romske kulture i nedostatak želje da se ona uči i proučava temeljnije daje rezultat koji stvara „usko gledište“ kod ne-Roma tj. slijepo prihvaćanje već utvrđenih i ustaljenih slika o Drugom, o Arliji, u „getu“. To gledište da literarne predstave mogu biti iste slike i u ostalim teorijama kulture ističe Pavle Sekeruš:

Treba istaknuti da imagološke studije ne daju prednost literarnim reprezentacijama nad onima koje se stvaraju u ostalim oblicima aktivnosti, te se tako ravnopravno tretiraju publicistički i znanstveni radovi, žurnalistika, likovne predstave, paraliteratura, film i svi drugi oblici izražavanja. (Sekeruš 1998: 70).

Proietti podsjeća da je slika koja se povezuje s Drugim ustvari slika koja govori puno o „nama“ i o „našoj“ suštini dijaloga:

U slici se realizira susret i predstava identiteta onoga koji promatra i onoga koji je promatran, Sebe u odnosu na Drugog. (Proietti 2008: 38).

I Jadranka Božić također dijeli Proiettijevo mišljenje:

... glavni naglasak leži na pitanju o predstavama koje stvaramo o drugima jednako kao i o sebi samima. Slika Drugoga sa sobom nosi i određenu sliku mene samoga, jer je nemoguće izbjeći da se slika Drugoga, na individualnoj ili kolektivnoj razini, ne pojavi također i kao negacija Drugoga, kao dopuna, produžetak mog vlastitog tijela i mog vlastitog prostora, iz čega, najzad,

slijedi i zaključak da slika Drugoga otkriva odnos koji uspostavljam između svijeta i sebe samoga (Božić, 2010: 84)

Kakva je to vrsta književne slike kojom se o Romu Arliji govori kao o Drugome? Je li ta slika izmišljena, lažna, autentična, realna, objektivna ili subjektivna? Slika koju daju imagolozi nije istih karakteristika kao etnološka, antropološka i sociološka slika (u kojoj su ljudske, morfološke i fiziološke osobine slike jedne kulture). Imagološka se slika zasniva na predstavi o određenoj kulturi (u našem slučaju kulturi Arlija). Pavle Sekeruš jasno definira imagološki aspekt:

Imagolozi ne prestaju naglašavati to da nikada nisu pokušavali prikazati 'kakva je zaista ova ili ona nacija ili etnička grupa', već samo kako je 'ova ili ona nacija i etnička grupa prikazana' (Sekeruš 2006: 102).

Predstave o Drugom, o kojima govorimo, mogu biti autoslike ili heteroslike. Autoslike su odraz vlastite kulture i tiču se vlastitog sustava vrijednosti, društvenih okvira i subjektivnosti promatrača; heteroslike su pak odraz kulture Drugog. U vezi s tim, Božić nam daje jasnije objašnjenje Drugog u imagološkim slikama:

Osnovne imagološke kategorije su *auto-image*, odnosno stvaranje slike o sebi samome, i *hetero-image*, odnosno stvaranje slike o Drugom, onome koji nisam *Ja*. Istovremeno, mora se imati na umu da slika o Drugom i slika o sebi čine jedinstvo unutar *Ja* koji je i *aktant* i *pacijens*. Od inicijalnih promatranja jednog naroda kroz njegovu sliku u književnosti drugog naroda, preko usporedbe kulturoloških i mentalitetskih obrazaca i suprotstavljanja slika tzv. kolektivnih mentaliteta, odnosno tipova društveno imaginarnog, imagologija je zašla u područja u kojima se za Drugim traga unutar sebe. Kroz inauguraciju slike o Drugom i Drugima istovremeno se dezintegrira slika o Sebi, o vlastitom *Ja*. Naravno, dezintegracija slike nastaje zbog toga što se *Ja* ogleda, doživljava i projicira preko promatranog Drugog i na taj način nepovratno mijenja. Drugost nas uvijek, i kada smo u stvarnom ili literarnom kontaktu s njom, stavlja u iskušenje. U želji da ostanemo isti i da sve ono što je različito od nas podredimo i prilagodimo sebi, dolazimo u situaciju da degradiramo to Drugo, i na taj način nalazimo izgovor za svoje *Ja* za ono što činimo i mislimo o Drugom. (Božić, 2010: 84-85)

Nemoguće je opisati Drugog, bez razmišljanja o vlastitom društvenom i kulturnom miljeu, porijeklu i vrijednostima. Pomoću njih možemo saznati i dosta o svojoj kulturi, u nekim slučajevima mnogo više nego o kulturi Drugog. Pojam slike čvrsto je vezan uz pojam stereotipa, koji je od presudnog značaja za razumijevanje imagološke teorije. Klaus Roth je tu povijesnu vezu zaključio na sljedeći način:

Predstave o strancima i povijesne predstave su, dakle, slike u glavama koje smo veoma rijetko svjesno izgradili po vlastitom iskustvu, već smo ih po pravilu bez osporavanja usvojili kao djeca, procesom socijalizacije i akulturacije (odgojem, školom, putem medija, svakodnevice). Kao pretežno kulturno posredovani stavovi i predstave, te slike su često emocionalno opterećene i neposredno se tiču, kako želim pokazati, emocionalne definicije sebe i drugih, dakle identiteta. (Roth, 2000: 267)

Stereotipi o kojima Roth govori su >>povijesno promjenjive, ali su ipak prilično stabilne svakodnevne kategorizacije, tipizacije okruženja<< (Roth, 2000: 260). Kad se jednom utvrde (u pozitivnom ili negativnom smislu), teško ih je razbiti. Oni postaju opće raspostranjeno shvaćanje određenog predmeta, mjesta, događaja ili skupine ljudi. Kada se odnose na narode, najčešće nas vode do predrasuda i/ili diskriminacije, do subjektivnih odluka koji se odnose na određenu skupinu ljudi. Kolektivna predstava o vlastitoj ne-romskoj (makedonskoj etničkoj) kulturi uglavnom je izrazito pozitivna, prepuna naizgled legitimnih, opravdanih povijesnih čimbenika. Kolektivne predstave o Drugima (o Romima Arlijama) neizbježno su uvjetovane odnosom prema kulturi koja ih posmatra. Takve slike stvaraju se s vremenom i uglavnom ovise o tradicionalnim odnosima između Roma i ne-Roma. Stereotipne predstave prema Rothu (2000: 267) >>sudjeluju u shvaćanju identiteta pojedinaca i skupina, čitavih nacija u odnosu na druge nacije<<.

István Fehér (2006: 60) osobito naglašava da su >>kulturni stereotipi među najosnovnijim oblicima tvorbe identiteta<< i da zato imaju >>važnu ulogu u procesu konstituiranja nacionalnih identiteta<<. Također je veoma bitno njegovo mišljenje u pogledu Roma starosjedilaca jer on smatra >>da ono što jesmo konstituiramo se tek u iskušenjima i ograničavanju od onoga što sami nismo - u omeđivanju od drugih, stranih<<. I. Fehér (2006: 60-61) objašnjava i kulturne stereotipe, i to pomoću pridjeva koje nalazi u *Deutsches Wörterbuch: Fremdwörter Lexikon*: >>učvršćen, krut, ponovljiv, potrošen, prazan<< i riječi sličnoga značenja: >>formalno, poput fraze, shematski, šablonski<<.

Važno je i objašnjenje o krutosti i etabliranosti kulturnih stereotipa:

Karakter krutosti i nedostatka individualnosti uključuje činjenicu da stereotipi uglavnom nastaju iz „rekla-kazala“ – bilo kod osoba, umjetničkih djela itd. – pri čemu im nije potrebna potvrda životnog iskustva. A već samim time što su to iskustva, uvijek imaju veze s individualnim i pojedinačnim te tako – kao što je upozorio H.-G. Gadamer – „stalno opovrgavaju pogrešna poopćavanja, da bi se, tako reći, detipiziralo ono što se smatralo tipičnim“. Na to se veže činjenica da „iskustvo koje netko proživi, mijenja njegovo cjelokupno znanje“. Naime, kad govorimo o nekom predmetu, ponekad stječemo „bolje znanje ne samo o njemu nego i o onome što smo prije mislili da znamo“. Budući da je pojam stereotipa obilježen krutošću i obrascem, već je iz toga isključeno da su ikada nastali iz iskustva, odnosno da je stereotipno znanje ikada potvrđeno ili dokazano iskustvom. (Fehér 2006: 61).

Te činjenice o vezi između stereotipa i iskustva vezane su za Rome Arlije već stoljećima. Prema navedenom stereotip ne proizlazi iz osobnog iskustva sa Romima kao pojedincima. Stereotip se svrstava u područje predrasuda zbog njihova dvostrukog karaktera krutosti i prethodnosti. Stoga nam je jasno da, kad su u pitanju Romi, dolazi do procesa u kojemu kulturni stereotipi tvore posebnu vrstu predrasuda. Predrasude konstituiraju nasljeđe koje samo produbljuje stereotipe i tvore daljnje predrasude, koje se ne zasnivaju na poznavanju makedonskih Roma.

2. ROMI U MAKEDONSKOJ KNJIŽEVNOSTI I FILMU

Teško je doći do razumijevanja specifičnosti Arlijske romske zajednice u Makedoniji jer se zanemaruju vrlo bitni elementi njihove kulture. Na obrazac i vrijednosti koje im drugi nameću, Romi dijelom reaguju tako da se deklariraju kao pripadnici drugih naroda, dok oni koji se i dalje izjašnjavaju kao Romi marginalizaciju shvaćaju kao proces koji je namijenjen isključivo njima.

Književna djela ne-Roma u Makedoniji predstavljaju vrstu dokaza o njihovoj vezi s Romima i odnosu prema njima poslije njihova naseljavanja na tim prostorima. Ta književna djela omogućuju dijalog između Roma i ne-Roma, kako na sinkronoj tako i na dijakronoj razini. Ona su korisna i kao povijesni i kao znanstveni izvor, jer se u njima nalaze različiti podatci o životu i kulturi Roma. S druge strane, književna djela omogućuju čitatelju da stekne predstavu o tretiranju Roma u Makedoniji i o najčešćim konfliktima i nesporazumima između Roma i ne-Roma.

Književni tekst je autorski tekst i predstavlja neosporno pravo pisca. Međutim, ako uzmemo u obzir da je on nastao iz unutarnje potrebe autora, onda se može smatrati da taj tekst nosi „pečat” autora, ali to ovisi i o kulturnim stereotipima, nasljeđu shvaćanja i sposobnosti autora da se prema tom nasljeđu postavi. On je ipak odgovoran za svoje djelo, jer njegovo djelo služi čovjeku i čovječnosti. Ako to pogledamo s tog aspekta, onda njegovo djelo ne treba biti opterećeno netolerancijom i zatrovano mržnjom prema drugim narodima. Međutim, u stvarnosti je to drugačije. Postoje pisci (ili umjetnici) koji pišu (ili stvaraju) književna (ili umjetnička) djela s romskim motivima, i u tom svom stvaranju nastoje doživjeti romski svijet onakav kakav zaista jest, pa su u svoja djela uključili sve aspekte vezane uz njihovu kulturu siromaštva, društvene, etničke i socijalne probleme. Ali postoje i pisci koji o Romima pišu pod utjecajem predrasuda i vjerovanja koji su proizašli iz sustava vrijednosti i obrazaca ponašanja karakterističnih za odnos Zapad-Istok. Takvi tekstovi sadrže krute i shematske stereotipe, predrasude, pa čak i govor mržnje. Rajko Đurić (2010: 62) navodi >>da je takvo pisanje o Romima na neki način “anticiganizam/antiromstvo” i da je ono jednako „antisemitizmu” u europskoj književnosti<<. To govori da romski motivi u književnosti nisu samo književni, nego su u isto vrijeme i povijesno-socijalni i kulturološki fenomen.

2.1. Predodžbe o Romima u književnim i umjetničkim djelima u Makedoniji

Kakva se slika stvara o Romima u tim književnim i umjetničkim djelima?

I dan danas Romi u makedonskoj svijesti predstavljaju nepoznanicu. To je narod koji iritira ne-Rome, koji izaziva strah i stalnu nelagodu. Običajna, kulturna i etnička razlika učinila je, i još uvijek čini, to da se i pored stalnog velikog broja Roma na prostoru Makedonije o njima razmišlja kao o tuđima. Taj znak tuđinstva prisutan je i u današnjem odnosu prema njima u svim javnim sferama. U svijesti Makedonaca Romi su bili i ostali svojevrsna *fantazmagorija*³⁷. Prema toj fantazmagoriji, Romi se mogu slobodno kretati na granicama ljudskog i duhovnog, jave i sna, stvarnosti i mašte. Mieczyslaw Dombrowski (2006: 105), citirajući Mariju Janjon, o tom fenomenu navodi: >>Dakle, nešto što je u izvjesnom poretku (vezi sa stvarnošću) 'lažnonerealno – izmišljeno' [...], u najširem smislu to su „razne predstave, fiksne ideje, priviđenja, mistifikacije, halucinacije, mašte i iluzije.<<

Iz gore navedenog citata možemo zaključiti da se fantazmagorijom o Romima u makedonskoj književnosti i umjetničkim djelima obuhvaćaju konkretna i realna iskustva, ali i zamišljena, fantastična, kreirana i izmišljena iskustva. U stvarnosti je jasno izraženo nepovjerenje i nerazumijevanje te su stvoreni komplicirani odnosi koji u sebi sadrže elemente fiksnih ideja, predrasuda, stereotipnih predstava, kulturnih projekcija. Sve to utječe na ponašanje i postupke ne-Roma, koji izbjegavaju dijalog i komunikaciju s Arlijama. Iz toga proizlazi etiketiranje koje se odlikuje ograničavanjem, izolacijom i stigmatizacijom. To etiketiranje Roma Arlija u makedonskoj književnosti započinje sa zbornicima u kojoj je sakupljena usmena književnost Makedonaca. O značaju usmene i pisane književnosti te sakupljača narodnih tvorevina govori sljedeće:

Posebno je važno zanimanje za komparativno proučavanje književnosti i njenih dviju temeljnih poetika – usmene i pisane književnosti. Razlog tome leži u dubinskoj strukturi svake književnosti koja se tijekom svog književnopovijesnog razvoja oblikovala crpeći poticaje iz dvaju globalnih izvora – iz vlastite kulturne tradicije i iz vanjskih kretanja i modela. [...] Suodnos tokova dviju književnih matica je slojevit, višestruk i dvosmjernan proces te rezultira širokim i složenim

³⁷ **fantazmagorija** (grč. *φάντασμα*: pojava, priviđenje + *ἀγορεύειν*: govoriti, prema *ἀγορά*: skupština), nestvarna tvorevina mašte; priviđenje u vrućici ili psihopatskom stanju; vještina izazivanja mističnih (čarobnih, sablasnih) slika i likova pomoću optičkih obmana; opsjena, sljeparija. (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=18971> pristupljeno 18. 06. 2012.).

interferentnim područjem koje se može očitovati na različite načine, kao: intencija *svijeta osjećaja* da se identificira i uklopi u *svijet osjećaja* na drugoj strani [...] (Kekez, 1988: 5)

Proučavanjem zbirke zapisanih makedonskih narodnih pripovjedaka došli smo do nekoliko spoznaja koje su važne kad je riječ o Arlijama u Makedoniji: (i) zbirka narodnih pripovjedaka ovisi o mjerilu sakupljača zbirke i o tome koliko je vlastite individualnosti unio u zbirku uređivanjem priča koje govore o Romima; (ii) o tome koje se krive predrasude kriju u uobičajenim shvaćanjima, koje dalje dovode do dugotrajnih produbljivanja predrasuda kod novijih generacija čitatelja tih pripovjedaka; (iii) i o tome na koji se način iz narodnih pripovjedaka jednoga naroda može iščitati nacionalni mentalitet jedne sredine. Jednom kad su usmenoknjiževne tvorevine zapisane, književnost se prema njima odnosi kao prema književnim djelima te od tog trenutka zapisani tekst (medij) ima daleko dulji doseg i prijenos sljedećim pokoljenjima za razliku od usmene tvorevine. Zdenko Lešić (2006: 18), opisujući taj prijenos zapisane književnosti, dijeli Goetheov i Herderov stav da >>nijedan čovjek, nijedna zemlja, nijedan narod, nijedna narodna povijest, nijedna država ne liči na druge. Prema tome, nije jednako ni ono istinito, lijepo i dobro u njima. Ako se to ne istražuje, ako se slijepo uzima neka druga nacija kao obrazac, sve se guši<<. Tome još dodaje Schlegelovu misao o kulturi i mentalitetu jednog naroda:

Postoji velik broj ljudi, čak i čitavi narodi, koji su sputani navikama svog odgoja i načina života da ih se ne mogu osloboditi ni onda kad je riječ o uživanju u lijepoj umjetnosti. Oni prihvaćaju kao prirodno, prikladno i lijepo samo ono što je udomaćeno i uobičajeno u njihovom jeziku, njihovim običajima i društvenim odnosima... (Lešić, 2006: 18)

Određeni autori koji su priređivali zbirke narodnih tvorevina Rome su najčešće predstavljali kao crne, prljave, delinkvente, lopove, kriminalce i sl. Pisci koji su nekritički preuzimali takve predodžbe o Romima po nekom „svom normativu”, u svojim djelima svijet Roma opisuju kao svijet „zla”. Takva su djela obično pojačavala predrasude i diskriminaciju Roma u Makedoniji. U Makedoniji, kao i u ostalim balkanskim zemljama, veoma su popularni motivi romskog načina života u narodnim poslovicama, narodnoj književnosti i pjesmama. Prema ovim teorijskim istraživanjima, Romi su, s jedne strane, naivne, a s druge negativne ličnosti. Njih (kako ih vide književni autori ne-Romi) karakterišu primitivnost, zaostalost, agresivnost, svadljivost, nepovjerljivost, potkupljivost, neurednost. Ovo viđenje je

karakteristično i za putopisce sa Zapada koji su proputovali Balkan u vreme osmanlijske imperije kao i za popularna prozna djela koja su tada štampana. Todorova (1999: 201) smatra da se >> recepcija Balkana razlikuje od recepcije Istoka, pošto Balkan, po njenom mišljenju, nije antipod Zapada nego jedan prijelazni svijet, most između Istoka i Zapada, gdje se nalaze elementi i jednog i drugog<<. Takav stav prema Arlijama djeli i jedan dio elite u Makedoniji.

Oni su uglavnom predmet podsmjeha, tj. Rom je onaj koji krši zabrane i onaj „divlji” u društvu. On je „glup”, himben, ali u sjedilačkim zajednicama i čovjek kojemu se zavidi jer nadilazi mogućnosti običnog čovjeka te onaj o kojemu se ponekad i kriomice mašta. O obliku i značenju narodnih pripovjedaka i stvaranja imaginacije kod ne-Roma navest ćemo sljedeće:

I pored često izražene neblagonaklonosti prema Romima, pored negativnih asocijacija, crne boje kojom često biva obojena njihova slika, uloga onoga tko je u stanju prevariti svećenika, tko je inteligentniji od plemića, čini se skoro zagonetnom, a u svakom slučaju dvoznačnom. Sličan ambivalentan karakter u europskoj svijesti predstavlja Perzijanac, Turčin, Indijac ili divljak. S jedne strane izražava ono što je zlo i opasno, divlje, povezano s vragom, što je prepreka ovladanom, kultiviranom svijetu, a s druge – simbolizira svijet nesputan normama koje obilježavaju europsku kulturu, čistoću prirodnog stanja neuprljanog zlom vidljivim u svakodnevnom životu u Europi u ponašanju ljudi iz raznih i društvenih slojeva prema njima. Međutim ovdje već dotičemo drugo pitanje, svakodnevno mišljenje i funkcioniranje stereotipnih sudova i ambivalentnosti ljudske prirode [...] (Mirga i Mróz, 1997: 179)

Ovdje želimo razjasniti da romski motivi u usmenim ili sakupljenim književnim narodnim zbornicima nisu samo karakteristika makedonske (ili samo balkanske) književnosti, već su to motivi i općenito europske narodne kulture. Oni se javljaju u književnostima zemalja istočne, srednje i zapadne Europe. Ono čega više ima u istočnoj (točnije u jugoistočnoj) Europi su pokladni i poganski rituali gdje su Romi bili nositelji obreda i zahvaljući njima ti su obredi preživjeli u svom cjelovitom obliku. Za to su postojali povijesni, ekonomski, geografski, religijski i kulturni razlozi. Arlije kao medvjedari / ukrotitelji medvjeda, prorice, recitatori, ritual-majstori i plesači su osobe koji imaju veliku ulogu u običajima uglavnom seoskih i ruralnih sredina od njihova naseljavanja na prostorima Makedonije pa do početka II svjetskog rata.

2.2. Romski motivi u usmenim ili sakupljenim književnim narodnim zbornicima

Motivi u kojima se spominju Romi u makedonskoj književnosti započinjemo sa usmenim ili sakupljenim književnim narodnim zbornicima Marka Kostova Cepenkova (1829, Prilep, Makedonija-1920, Sofija, Bugarska). Kako Goran Kalodjera spominje, to je veoma bitan momenat u kulturnoj i književnoj povijesti makedonskog naroda, zato što je veliko sakupljačko djelo Cepenkova omogućilo direktno upoznavanje sa životom Makedonaca u prošlosti. O toj kulturnoj povijesti makedonskog naroda, velikom nacionalnom preporodu Makedonaca, i važnosti sakupljačkog djela makedonskih sakupljača, Vedran Obućina navodi sljedeće:

Kao i u brojnim drugim slavenskim državama koje u to doba doživljavaju nacionalni preporod i izlaze iz pozicije Plessnerovih zakašnjelih nacija, u Makedoniji se otvaraju tiskare, biblioteke i čitaonice te se razvija glazbeni život. Taj kulturni razvoj prati niz problema jer se makedonski identitet i jezik sustavno zatiru, a tiskarama se otežava opstanak. Posljedica je to i moćne tuđinske propagande na tlu Makedonije. Nedovoljno stasala makedonska nacija bila je ranjiva pred grčkim fanariotskim vjerskim utjecajem, velikosrpskim idejama Ilije Garašanina te bugarskim pretenzijama, koje su na kraju bile najuspješnije. No usprkos tome to je razdoblje bilo iznimno bogato stvaralaštvom. (Obućina:2014: 191-194)

Cepenkovo kapitalno sakupljačko djelo sastoji se od 10 tomova zapisa usmene kulturne makedonske baštine i originalnih djela koje predstavljaju svjedočanstvo o veoma bogatom narodnom pripovjedništvu. To obimno i raznovrsno djelo već decenijama predstavlja predmet raznih znanstvenih, književno-povijesnih i jezikoslovnih proučavanja. Djela Cepenkova su prouzrokovale i niz drugih kreativnih poduhvata (scenske adaptacije, radio-televizijske dramatizacije i književne utjecaje u stvaralaštvu savremenih makedonski pisaca). Čini nam se da će i u budućem vremenu inicirati nova znanstvena istraživanja i kreativnih utjecaja.

Pored toga što je značajan njegov vrlo veliki fond prikupljenih folklornih i etnoloških materijala, Marko Cepenkov je zaslužan i za makedonsku narodnu književnost općenito i za fiksiranje njenih žanrova koji su dotad bili nepoznati i nezastupljeni u publicističkoj praksi u Makedoniji. Njegovo prikupljanje narodnog stvaralaštva ima neprocjenjivi značaj i za makedonsku narodnu kulturu, kao i za narodnu literaturu, etnologiju, kulturnu povijest,

sociologiju i ekonomiju. M. Cepenkov je zapisao 681 priču, 170 pjesama, 5032 narodnih poslovice i izreka, 100 zagonetke, 389 vjerovanja, 67 dječje igre i sl.

U prvoj generaciji skupljača makedonskih umotvorina, pored Marka Cepenkova, spada i Kuzman Šapkarev (1834-1909). Njegov fond prikupljenih narodnih i etnoloških materijala pojavljuje se u 8 tomova (1891-1894). Ta zbirka ima 247 priča iz raznih makedonski krajeva, desetak bugarskih, turskih, albanskih i vlaških priča.

Iz narodnih tekstova zapisane od Cepenkova i Šapkareva, može se vidjeti sveukupni život svih stanovnika Makedonije, njihova slika o 'Drugom' u društvu kao i sva gledišta koje je običan makedonski narod imao u to vrijeme, a koje se odnose se na društvene, socijalne i etničko-moralne norme. O tom književnom razdoblju u Makedoniji, Goran Kalodjera daje sljedeće objašnjenje:

Praktički potpuno nijema i nepoznata, makedonska književnost šezdesetih godina 19. stoljeća postiže svoj kreativni vrhunac. Književnost koja nije postojala, uspjela je u relativno kratkom roku podastrijeti čitav niz književnih vrsta: dramu, putopis, novelu, lirsku i epsku pjesmu, ep, poemu, elegiju, autobiografiju, biografiju, kritiku, aforizam, pripovijetku, esej, prijevod" (Kalodjera, 2011: 41).

Romi, koji su u to vrijeme već dugo živjeli u Makedoniji se po prvi put pojavljuju kao motiv u djelima Marka Cepenkova i Kuzmana Šapkareva.

2.2.1. Marko Cepenkov i Kuzman Šapkarev i romski motivi u narodnim tekstovima

U djelima Marka Cepenkova nalazimo i priče o podjeli naroda, o odnosima jednog naroda prema drugome, slike o jednom ili drugom narodu, kao i priče koje prikazuju život naroda u tom vremenu.

Romi, koji su u to vrijeme za lokalne stanovnike ipak bili velika nepoznanica, imali su različita imena i u narodnim pričama: *Dupci*, *Eđupci*, *Egipćani* i *Cigani*. U tim pričama najčešće se naglašava razlika između etničke makedonske i romske (*ciganske*, *edjupske/eđupske*) sredine. U „eđupskim“ likovima prepoznamo kolektiv prema kojemu se gaji negativan stav i koji predstavlja negativan primjer za cijelo društvo, sinonim neprosvijećenosti te svijet „goreg“ i „glupljeg“. Narodna pripadnost *eđuptina* istovremeno „ne zaslužuje“ (kako to i zapisuje Cepenkov u originalu) ni da bude napisana velikim

početnim slovom, kako inače nalaže pravopis kad se radi o ostalim narodima. Umjesto *Eđupčin*, *Eđupka* ili *Eđupci* piše se: *eđupčin* (eđynтинo), *eđupka* (eđynkama) ili *eđupci* (eđynny). Međutim, Cepenkov smatra da su Romi “druga klasa ljudi” i da ne zaslužuju da se njihovo ime piše velikim početnim slovom. Kad već govorimo o ovim anomalijama koje su proizašle iz nepoznavanja kulture Drugoga ili „onoga sa druge strane granice”, možda je pravopis najmanji problem o kojemu trebamo govoriti.

No, o autorima takvih zbirki trebamo naglasiti i objašnjenje koje nam daje Estela Banov-Depope:

Cjelokupan sociokulturni kontekst povezuje fenomen izdavanja ... makedonskih zbirki narodne poezije tijekom 19. stoljeća:

- Intelektualna elita malih europskih naroda sabire usmene tekstove,
- Cilj sabiranja je objavljivanje tiskanih zbirki,
- Pri pokušajima tiskanja zbirki javljaju se financijske i političke poteškoće te
- Prezentacija usmene građe podređena je nadambijentalnoj koncepciji.

Sakupljači usmenih tekstova, posebno narodnih pjesama, u 19. stoljeću bili su uglavnom obrazovani pripadnici društva, a za najistaknutije tiskane zbirke karakteristično je da su ih priredili pripadnici intelektualne elite. Iz niza zapisa i poticajnih tekstova vidljivo je da već u to vrijeme započinju i sustavnije inicijative oko sabiranja folklorne građe te da je velik udio kulturnih djelatnika relativno intenzivno usmjeren na sabiranje folklornih tvorevina. Zanimljivo je da je većina sakupljača usmene poezije u djetinjstvu i mladosti pripadala tradicionalnim sredinama u kojima se usmeno pjesništvo njegovalo, pa poticaje za njegovo zapisivanje dobivaju tek nakon osvješćivanja koliko folklor cijene obrazovani pripadnici drugih naroda. (Banov-Depope, 2004: 28)

Iz gorenavedenoga može se vidjeti da su i Marko Cepenkov i Kuzman Šapkarev, kao inicijatori sabiranja folklorne građe, bili obrazovani pripadnici makedonskog naroda.

Cepenkov u svojoj priči „*Vlasi su bili eđupci, a eđupci su bili Vlasi*” pokušava kroz narodnu priču objasniti nomadizam i sedentarnost Roma. Bili jednom jedan Vlah³⁸ i jedan

³⁸ **Vlasi** (Rumâni, Rumîni, Români, Rumâri, Armâni, Arumunji, Aromuni) skupni je naziv za više malenih srodnih etničkih grupa iz jugoistočne Europe, potomke rimskih kolonista i romaniziranih domaćih antičkih naroda poput Ilira i Tračana. Nastanjuju područja jugoistočne Rumunjske, istočne Srbije, dijelove Makedonije, sjeverne Grčke, sjeveroistočne Albanije, BiH i Hrvatske. [...] Vlasi su opskrbljivali i slijedili osmansku vojsku i kao *vrsta nomada* sa svojom stokom uvijek bili u pokretu. Osmanlije su im davali udio plijena i postavljali ih na

Rom koji su radili na svojim imanjima. Jednog dana oni su se posvađali oko neke međe i u svađi se međusobno zaklaše. Isus na zemlju šalje sv. Petra kao sutca. Po njegovom nalogu sv. Petar im vraća glave te ih oživljava. Međutim, pri vraćanju glava tijelima on pogriješi. Glavu Roma stavi na tijelo Vlaha, a glavu Vlaha na tijelo Roma. Kad je vidio da je pogriješio, on se obraća Isusu i pita ga što da radi, a Isus mu odgovara:

Neka ih nose (glave) kako si ih stavio. Je li Vlah ili je jeđuptin, potpuno je svejedno. Čuvši to od Isusa, sveti Petar je zašutio te se razidoše svaki na svoju stranu. Potomci Vlaha sa glavom jeđuptina koju je zamijenio sveti Petar sele se i dan danas s jednog mjesta na drugo, idu po planinama, ljeti grade kolibe i čerge, a zimi idu tamo gdje im je toplo, kao i svi Cigani; a oni jeđupci koji imaju kuće i ne sele se s jednog mjesta na drugo, ti su potomci tijela jeđuptina i vlaške glave koju je zamijenio sveti Petar. (Cepenkov: 7)

U priči „Dio različitih narodnosti” nalazimo objašnjenje siromaštva kod Roma. Ta priča govori o podjeli koju je napravio Bog dok je dijelio sreću. Svim narodima koji su došli k njemu podijelio je po neku sreću, ali kad su došli Romi, dogodilo se sljedeće:

- Zašto ste, Eđupci, došli k meni? – upita ih Gospod.
- Došli smo, Gospode, k tebi da nam daš neki „bakšiš” (dar) – rekoše mu Eđupci.
- Kakav „bakšiš” želite da vam dam? – upita ih Gospod.
- Bakšiš želimo: agaluk (vlastitu teritoriju).
- E agaluk su uzeli drugi – odgovori im Gospod.
- Dobro, kad smo siromasi, onda ćemo se služiti onime što je tuđe. – rekoše Bogu Eđupci. (Cepenkov: 7)

Tako su „Romi ostali bezemljaši” i to im je „dalo za pravo” da budu lopovi. Zato su danas u Makedoniji „tuđi” i „kradu” od onih koji imaju.

U priči „Car Faraon i Židovi”, u kojoj se također mogu vidjeti odnosi između različitih naroda u prošlosti, Romi imaju ulogu „lukavih”. Priča se temelji na makedonskoj narodnoj

granice osvojenih područja kao stražare i graničare na imanjima gdje su starosjedioci u ratnim pohodima pobijeni ili pobjegli. (Izvor: Zef Mirdita, Vlasi u historiografiji, Hrvatski institut za povijest, Zagreb, 2004: 7)

poslovice “*Eđupska snaga trnje ne vrši.*” te govori o tome kako su Romi “*uspjeli osjetiti lukavost Židova i biti lukaviji od njih*”. Tako su naveli Faraona da osudi Židove na vršenje trnja umjesto žita, jer su bili neradan narod:

Careva se zapovijed nikad ne povlači, brate! Čak je jednom poveo vojsku jeđupa da natjeraju Židove da požniju svo trnje... bosim nogama da ga vrše. Taj se strah od jeđupaca i dan danas nalazi u srcu Židova. I najbogatiji Židov koji sjedi na stolcu, ako dođe neki nosač, obični jeđuptin, smjesta će ustati od straha i ponuditi mu da sjedne.

Zato, kad se neki jeđuptin naljuti i počne svađati, odmah mu kažemo: „De bre, nemoj se derat’, Mango (*ružan naziv za Roma*). Jeđupska snaga trnje ne vrši!” – da bismo ga smirili.
(Cepenkov: 7)

U priči „Car Faraon i Cigani” Romima se pripisuju atributi „crnog i tamnog”. Priča govori o davnom vremenu kada su Romi bili bogati i kada je svaki predmet koji su posjedovali bio pozlaćen. Za to njihovo bogatstvo čuo je i Faraon, koji ih je htio posjetiti. Čim su to čuli, uplašili su se i sakrili sve bogatstvo kako bi izbjegli porez na imovinu.

Iz ložišta su izvadili pepeo i premazali i vrata i tavane i sve što su imali. Svukli su se i lijepu odjeću zamijenili starom pocijepanom odjećom. Zacrnilo su si lica i izgledali kao današnji Eđupci, crni i tamni i sa starom pocijepanom odjećom.

Kad je Faraon vidio situaciju u kojoj ih je zatekao, prokleo ih je sljedećim riječima:

Ja znam da oni jedu zlatnim žlicama, a sada kao da nemaju ni opanke ni odjeću dostojne čovjeka. Molim te, Bože, daj ovim jeđupcima da se obogate. A ako su bogati i ovo namjerno rade, onda daj da u svom budućem životu budu siromašni i da se to zauvijek pamti i o tome priča. (Cepenkov: 7)

Poslovice u makedonskoj književnosti imaju istu funkciju kao i u književnostima ostalih naroda. One se mogu definirati kao kratka književna forma, iskazana u stihu ili prozi, koja na slikovit način prenosi određenu pouku. U raznim rječnicima književnih pojmova mogu se naći definicije koje se uglavnom podudaraju, i to po tome da je poslovice „sažeta, zaveštajna formulacija iskustva, jezgrovito izraženo opažanje prihvaćeno u tradiciji“. Najčešće je riječ o usmenoj tvorevini koja je nastala kao rezultat stoljetnog iskustva koja se prenosila sa koljena

na koljeno i služila kao svojevrsan životni putokaz narednim generacijama. Poslovice su u prošlosti bile odraz stečenog iskustva jednog naroda i zbog toga uglavnom označavaju narodnu tvorevinu. Makedonske poslovice koje sadrže romske motive svjedoče i o duhu etničkih Makedonaca, o njihovoj ironiji i shvaćanju Roma kao „crnijeg od najcrnijeg“ u društvu. Ni dan danas se to shvaćanje nije promijenilo i prenosi se narednim generacijama.

Analizom odabranih „narodnih mudrosti“ čija su glavna tema Romi, pokušat ćemo utvrditi njihov značaj i poruke koje prenose. Cepenkov, pored narodnih priča, Rome spominje i u poslovicama, koje su se rabile u prošlosti i koje su se u Makedoniji sačuvale i do današnjih dana. U tim se poslovicama najviše vide stereotipi i predrasude prema Romima. iz knjige “Makedonsko narodno tvoreštvo – 5”:

- 1) „Beo kao Ciganin” (ironično).
- 2) Daj Ciganki bilo što da bi ti se maknula sa vrata.
- 3) Daj Ciganki kruh ukoliko želiš da te uhvati grijeh.
- 4) Ja jesam crn, ali nisam Ciganin.
- 5) Ciganka i carica kad bi bila, opet bi prosila.
- 6) Ciganka svoje dijete nosi u svojoj torbi.
- 7) Ciganka štapom kuću hrani.
- 8) Ciganka stida nema, zato ona prosi.
- 9) Ciganin kad bi i kliješta imao, opet bi rukom uhvatio žar da zapali lulu.
- 10) Ciganin ne umire od gladi, jer ako mu Ciganka ne donese, sam sebi će prositi.
- 11) Cigani kad imaju novca, cio dan piju po kavanama.
- 12) Kad Cigani dobiju carstvo, onda će i Židovi.
- 13) Kune kao Ciganka.
- 14) Komu njegova kuća nije mila, ciganskim pepelom mu je posoljena.
- 15) Zato što Cigani nisu stalno u kući jer se oni premještaju/lutaju.
- 16) Laž laže kao Ciganka.
- 17) Izgleda kao Ciganin u odijelu.
- 18) Novac i Cigani imaju, ali čast nemaju.
- 19) Svaki Ciganin svoga konja hvali.
- 20) Kod Ciganina ne traži domaćinstvo.
- 21) Kod Ciganina ne traži kiselo mlijeko.
- 22) Umrta Ciganka koja je hvalila nevjestu.
- 23) Da je Ciganka na tvom mjestu, dosad bi dijete rodila i da prosi bi ga pustila.

24) Ako imaš kćer za udaju, možeš se i sa Ciganinom posvatiti.

25) Goli i bos hodaju Cigani, ali su ipak zdravi k'o drijen.

26) Od Ciganina neće nikad svećenika biti.

27) Od Ciganina neće nikad čovjeka biti. (Cepenkovi: 5)

U narodnim umotvorinama Cepenkova lako se vidi tendencija prema stereotipima i predrasudama o Romima ustaljena kod Makedonaca u 19. stoljeću. Oni imaju veliku važnost u pojavi suvremene makedonske književnosti i stvaranju novih generacija pisaca koji će stvarati književna djela s umjetničkom vrijednošću, ali priznavati vrijednosti isključivo svoga naroda. Tako su Romi u ovim poslovicama, osim „crni”, još i: *prosjaci, nezahvalni (ako im se pomogne onda je to najveći grijeh), besramni, otporni na sve prirodne nepogode, nemarni (čak i nesposobni da čuvaju svoju djecu), nečisti, alkoholičari, nesposobni imati vlastitu zemlju (kao i Židovi), lažovi, bezobrazni, beskućnici, nečasni, nevjernici i neljudi*.

O stvaranju zbirke makedonskog književnog blaga navest ćemo i sljedeće mišljenje o Cepenkovu:

Cepenkovi nije običan registrator narodnih tvorevina: u zapisanom folklornom materijalu on vrši mnogobrojne intervencije i unosi svoj osobni stav, pa u svoje vrijeme nije bio pošteđen kritika zbog svog subjektivnog pristupa kojim navodno obezličuje i osakaćuje narodni duh. No, pripovjedački talent koji je imao u sebi, Cepenkovu omogućava nadići ulogu sakupljača/registratora i unutarnju strukturu narodne priče obogatiti nizom transformacija, koje znače približavanje prema metodama umjetničke proze. (Kapuševska-Drakulevska: 2)

Sličnu sliku o Romima u svojim izabranim narodnim pripovijetkama gradi i Šapkarev. U pripovijetci *Jeđupčin car i Jeđupka carica*, koja pripovijeda o romskom mužu i ženi kojima je dana čast da budu car i carica. I pored toga što im je bila ukazana velika čast, uporno su tražili odgovor na svoje pitanje: *Ako budemo car i carica, hoćemo li imati kruh?* Kad su najzad pristali biti car i carica, na jedan šaljiv način i sa velikom ironijom pripovijetka objašnjava njihove „nenormalne rekacije” na novo okruženje, na predmete i živa bića koja su za njih bili „novi”. Narativ ove priče izgleda primjerice ovako:

... hodajući kroz planinu ... sreo je jedno june i rekao podanicima: „Ih, ono june, kakvu samo kožu ima za bubanj!” Ovi su sagnuli glave i zašutjeli su.

„Nesvakidašnje želje” imala je i carica Romkinja koja je i pored carovanja imala želju i dalje zadržati svoj ustaljeni način života:

A njegovoj je ciganki, kad je postala carica, bilo muka što više ne može prosi. Što je zatim učinila? Zatvorila je dvorska vrata, uzela torbu za prošnje i štap, i išavši od vrata do vrata dvorskih odaja prosila za kruh. Jedni od podanika su glumili da stoje na vratima i da joj daju kruh, a drugi su hodali po dvorištu i čardaku i lajali kao psi... Eto ti cara ciganina i carice ciganke. (Šapkarev: 4)

Nediferencirano promatrane i prikazivane osobine Roma u makedonskoj narodnoj književnosti djelomice odgovaraju pretpostavljenim očekivanjima tadašnjeg javnog mnijenja etničkih Makedonaca, a djelomice populariziraju stereotipe koji ilustriraju njihove pojavne oblike. U vezi toga navodimo I. Friedovo mišljenje:

U tom sklopu stereotipi sadržavaju izjave „o određenom tipu ljudi, određenom fenomenu, određenom načinu života”, a sumirana kao jedna cjelina upućuje na to „kakav je ... Ciganin, Židov, katolik, svećenik, žderonja, glupan, nespretnjaković [...] Citiram drugu raspravu: „Po socijalno-psihološkim promatranjima stereotipi su ideje koje se odnose na ljudsko razmišljanje u klišeima i shemama te se odnose na grupe ljudi, narode ili različite druge socijalne kategorije (primjerice zanimanja...). (Fried, 2006: 77)

Narodna književnost kao „romantičarski historizam” u makedonskoj kulturnoj i misaonoj povijesti dio je razdoblja čiji je diskurs zatvoren sam u sebe te uključuje riječi i terminologiju o „vlastitom” i „tuđem”, koji se uklapaju u kulturološki i misaono formirane skupove nacionalnog usmjerenja.

2.3. Narativi kao preduvjet u stvaranju, prihvaćanju i popularizaciji stereotipa

Ti narativi sudjelovali su u stvaranju, prihvaćanju i popularizaciji stereotipa. Proces stvaranja nacionalne osobnosti produžuje se i pojačava i tijekom formiranja makedonske moderne književnosti. Čak se i u dječjoj književnosti uvodi zahtjev za određivanjem

nacionalnog jezika koji se pojavljuje paralelno s ne manje nacionalnim zahtjevom za potragu za identitetom. Najvažniju ulogu u tom razdoblju makedonske književnosti igra omeđivanje, samoprecenjivanje i dihotomijsko izvođenje vlastitog i tuđeg, koji se jedno od drugog jednoznačno mogu i moraju razlikovati. O toj „makedonskoj modernoj autorskoj bajci”, utjecaju narodnih pripovjedaka na stvaranje stereotipa i o aspektima koji govore o našoj procjeni „samoprecenjivanja” govori i sljedeći citat:

Makedonska autorska bajka, pojavila se i razvijala u skladu sa autorskom bajkom najprije u okruženju, a onda i pod utjecajem svjetske, europske i balkanske autorske bajke. *Njeni glavni predstavnici su: Marko Cepenkov, ... Vidoe Podgorec, [...]* Ono što je posebno karakteristično za makedonsku autorsku bajku, to je njen *veoma širok raspon/opseg tema i motiva, sadržaji obogaćeni folklornim elementima* i bogat i sočan arhaični jezik. Na stilskom i izraznom planu, *makedonska autorska bajka se mnogo ne razlikuje od narodne bajke, pa se čak može reći da je ona samo njen osuvremenjen oblik, gdje dolazi do izraza invencija i specifičnog načina pripovijedanja samog autora.* Autorska bajka u Makedoniji javlja se povremeno i sporadično (u određenim cikličnim, generacijskim periodima), pa se ne može reći da je omasovljena i dovoljno zastupljena i u udžbenicima i lektiri. [...] Izučavale su (ju) i pratile druge takozvane nematične literature, pa su se sasvim prirodno i spontano ukrštavale kulture, izjednačavale vrijednosti svog i drugog, recepcije i literarne komunikacije, neovisno o pripadnosti, jezičkom pismu ili utjecaju između posebnih autora. Postojala je homologija između literature i društvene realnosti, kontakti, interakcija i međusobni utjecaji u kulturi, oblici koegzistencije, uzajamnosti i korelacije susjednih književnosti. Na balkanskim prostorima postoji multikulturalnost i interkulturalnost, kao aktivni suživot između različitih kultura. To znači da postoji međusobna povezanost i kauzalnost i u književnoj pojavi i djelovanju. Najnovije tendencije govore o interdisciplinarnosti i otvorenosti prema kulturološkom pristupu i tumačenju. (Petreski, 2010: 1-4, *kurziv dodan*)

Da bi smo utvrdili vezu između te “autorske bajke” u Makedoniji i romskih motiva (također i homologija između literature i društvene realnosti, kontakti, interakcija i međusobni utjecaji u kulturi, oblici koegzistencije, uzajamnosti i korelacije između Roma i ne-Roma), dalje smo istraživali rad jednog od predstavnika makedonske dječje književnosti.

2.3.1. Makedonska dječja književnost i romski motivi - Vidoe Podgorec

Kao pisac djela koja se smatraju dijelom makedonske književnosti (o kojemu govori i sam Hristo Petreski) i koja imaju trajnu vrijednost svakako se treba spomenuti veliki makedonski pisac poezije i proze Vidoe Podgorec³⁹. U makedonskoj književnosti za djecu se djelo „Белото циганче” („Bijelo ciganče”) ubraja u djela kojima makedonska književna kritika i javnost pripisuju trajnu umjetničku vrijednost. Podgorec (1934-1997) u dječjem romanu „Белото Циганче” opisuje sudbinu dječaka imenom Taruno, kojega je kao odbačenog našla jedna romska čerga pored puta i uzela ga sa sobom. Kroz opise Tarunovog života „doživljavaju se i Romi u Makedoniji”. To je jednostavna, slikovita, lirski i topla priča o dogodovštinama Tarunovim u godinama zajedničkog života s Romima: starim baba Mulonom, Nasihom, Rapušem, Henzom, konjićem Breskom i dr. U toj se priči pored ostalog pripovijeda i o odnosu ostalih prema Romima. Stari baba Mulon često podsjeća Taruna na to da on nije Rom i odgaja ga u duhu onoga što on smatra da Taruna treba odlikovati. To je zamišljena predstava pisca o Romima nomadima, koja zadrži puno stereotipa i predrasuda prema njima, i generalizira ih sve kao prosjake i lopove. A budući da Taruno nije „Ciganin”, on takav ne smije biti:

Ti nisi Ciganin i prema tome nećeš činiti to što čine svi Cigani. Bolje je da budeš gladan, nego da dobiješ suhu koricu kruha gorke milostinje, koja se dijeli sa prijezirom i gnušanjem. Nauči sam zarađivati svoj zalogaj kruha. Jer zalogaj koji se dobiva za vlastiti rad, koji je natopljen vlastitim znojem – slađi je od svih isprošenih i na nečastan način dobivenih poslastica. Milostinja je izmišljena za one koji nisu u stanju sami zarađivati svoj nasušni kruh. ...A ti si, Taruno, zdravo i pametno dijete, možeš raditi razne poslove koji su tisuću puta časniji od prosjačenja. Raditi

³⁹ **Vidoe Podgorec** (1934-1997). Diplomirao je na Filozofskom fakultetu u Skopju na Odsjeku za jugoslovensku književnost. Radio je kao prosvjetni inspektor i urednik dječjih časopisa *Drugarče* i *Naš svet*. Radni vijek je završio kao direktor i glavni urednik u NIK Naša knjiga. Bio je član Društva pisaca Makedonije od 1958. godine. Rad sa djecom (kao učitelj) imati će presudan utjecaj na njegovu posvećenost dječjoj literaturi. Podgorec je jedan od najpopularnijih i najplodnijih makedonskih pisaca. Samo tijekom prvog desetljeća svog stvaralaštva, objavio je preko trideset knjiga! Njegova su djela prevedena na srpski, hrvatski, slovenski, turski, albanski, ruski, ukrajinski, poljski, češki, slovački, bugarski i dr. Pisao je pjesme i prozu za djecu i odrasle, a bavio se i književnom kritikom i pisanjem eseja. Podgorec je sastavio i dvije antologije: *Antologija na sovremenata makedonska poezija za deca* (1968) i *Antologija na sovremenata makedonska proza za deca* (1968). Godine 1966. za roman *Bijelo ciganče* Podgorec je dobio dvije nagrade: nagradu *Mlado pokoljenje* za najbolju dječju knjigu u SFR Jugoslaviji i nagradu na natječaju za roman časopisa *Detska radost*.

štogod– to je ponos, a prosjačenje je ponižavajuće, bijedno, nečisto, nedostojanstveno... (Podgorec, 1993: 34)

Posljednje riječi ovog citata govore o slici stvorenoj o Romima. Oni su prema procjeni autora „nomadi” (čergaši) koji vuku svoju čergu i žive od milostinje. Oni su ono „nisko” ili, kako ističe Danijela Lugarić (2006: 202), >>supkulturno i niže na hijerarhijskoj ljestvici u „visokoj” kulturi<<. Podgorec (baba Mulon) jasno prikazuje razliku između dvije točke, one koja stoji na početku (ne-romska točka) i one na kraju kulturnog lanca (romska točka). Osobito nam je važan ovaj aspekt, jer govori o raslojavanju (o kojemu smo već govorili u teorijskim raspravama u prethodnim poglavljima, jer se radnja odvija nakon Drugog svjetskog rata, a knjiga je napisana 1966., kad na teritoriju Makedonije nisu postojali „nomadi”) koje je, kako Vladimir Biti (2003: v53) navodi, >>odvajanje iskustvenoga od spisateljskoga ja<<, a što je u cijelosti anticipirano u isječku teksta u kojemu baba Mulon govori o Romima:

Mi smo Cigani – čergaši; mi smo vječiti putnici, luralice. Osim kočije i onih nekoliko stvari u njoj – nemamo ništa drugo [...] Na ovom svijetu ne postoji ništa nedefiniranije od ciganske sudbine. Znaš samo odakle krećeš, a gdje ćeš ići, gdje ćeš stići do navečer, sutra – to nitko ne zna [...] (Podgorec, 1993: 33)

Podgorec još opisuje i neprijateljsko raspoloženje ne-Roma prema Romima i njihov odnos kao prema tuđima, onima koji ne mogu i ne smiju biti u „njihovom prostoru”, onima koji su „lopovi”, i to kroz dijalog između Taruna i djece Makedonaca:

Umjesto očekivanog izraza prijateljstva, moj je osmijeh dobio sasvim neočekivan, čak i grub odgovor:

- Nije vam dovoljno što kradete kukuruz, lubenice, dinje, povrće i kikirikije u polju, pa ste sad došli krasti ovdje? [...]

I sam sebi priznajem da sam prema toj „čudnoj” djeci osjetio mržnju. Zabolio me je njihov prijezir. [...]

- Cigani! Već su se nakotili ispod vrba. Ocrnit će nam vodu. [...]

- Jeste li se nalovili žaba, Cigani?

- Ne lovimo žabe – rekoh – Kupamo se.

- Kupate se, ha? A kako to da se smijete kupati u našoj rijeci? Tko vam je to dozvolio? Imate li dozvolu župnika?

Nakon nekog vremena jedan iz njihove skupine počeo je vikati:

- Ajde Cigani, skupljajte prnje i magla! Da vas više ne vidim ovdje! (Podgorec, 1993: 67)

Ono što se još spominje je i uloga tih funkcija u „cementiranju“ tih slika u pamćenju čitatelja te u daljnjem produbljivanju slike Roma kao onih kojih se trebamo „plašiti“ kao „najcrnjeg zla na svijetu“. Sama činjenica da se ovo Podgorčevo djelo uvrstilo u obveznu lektiru u zemljama bivše Jugoslavije govori da se ta slika širi i ostaje u pamćenju još od „malih nogu“. O toj slici Romaa i o rasnim, socijalnim, nacionalnim i kulturnim stereotipima u makedonskoj književnosti za decu, njihov socijalni kontekst i o ulozi pisanja Vidoja Podgorca, Jovanka Denkova navodi:

Posebnu pažnju u ovom romanu zaslužuje odnos seljana (odraslih i dece) prema Ciganima kao narodu koji nema svoj dom, svoje rodno ognjište, ljudima koji prose po selima ili se zanimaju raznim kriminalnim djelatnostima. Pritom, u obraćanju Ciganima i u njihovim kvalifikacijama seljani koriste mnogo reči (augmentativa i pejorativa) sa pogrdnim značenjem: „Cigančine“, „Cigančad“, „Već su se nakotili pod vrbama“, „Zacrnice nam vodu“ (26), „Ajde, Cigani, kupite prnje i – magla! Dakle, da vas nema! (27); „lopovi“ (60), „Ovaj dronjavac hoće da se bije“ (61), „Cigani – ljudi?! Cigani su samo Cigani i ništa drugo“ (62), „Cigo“ (168), „njuškalo“ (169), „Umukni, strvino!“ (181), „budaletine“, „šakali“ (184), „Ti si puž, Cigo, a ne slobodan čovjek!“ (209), „skitnice“ (234), „Razbojnici sa pištoljima i kradljivci jabuka i grožđa“ (251), „beskičmenjak“ (278), „ciganska posla“ (298), „muškobanjasti... užari“ (317), „apaši... batinaši“ (319), „besramniče nijedan“ (349), „Besramni čergari! Ako vas još samo jednom sretnemo, prebićemo vas ko džukele!... Vašljivi ciganski gadovi!“ (348), „ispičuturo nijedna“ (383). (Denkova, 2009: 63)

U navedenim primjerima vidljive su funkcije kulturnoga sjećanja koje spominje Nihad Agić i naziva *memorijalnim prikazivanjem*. U vezi s time dobro je još jednom objasniti *didaktičku funkciju*, koja inscenira kulturalno sjećanje i kolektivnu traumu u književnim tekstovima, koja se servira mlađim generacijama i prema kojoj se gradi „politička i kulturna svijest“:

...elementi medijalna reprezentacija, konstitucija identiteta i društveno priznanje za kulturno-znanstveno usmjerenu nastavu književnosti igraju ključnu ulogu, odnosno književno-didaktički je relevantan koncept reprezentacija [...] revizije prošlosti, povijesnih i političkih događaja kao i stvaranja slike o sebi i drugom. Učenicima se na taj način omogućuje da kritički prosuđuju o medijalnim i književnim reprezentacijama, da ih shvate ne kao presliku postojeće realnosti, nego kao aktivnu konstrukciju i kao politički fenomen, čime im se u ruke daje analitičko sredstvo da medijalne i književne prikaze razmotre u ravni njihove konstruktivnosti. (Agić, 2010: 34-35)

Cementirana i generalizirana slika Roma u ovom djelu je slika „prosjaka, lopova i nesedentarnih“, i ono što je ironično je širenje te Podgorčeve slike među svim učenicima, pa čak i među romskim učenicima koji se stjecajem okolnosti najviše obrazuju na makedonskom kao „maternjem jeziku“.

Pitanja koja se sada postavljaju su:

Možete li zamisliti razred u kojemu je pola djece romske, a pola makedonske nacionalnosti? Kako bi se u takvom razredu razgovaralo o toj lektiri?

S jedne strane bi imali monološki govor, a sa druge strane „romsku šutnju“! Stvaranje monološkog govora koji se zasniva na onome što Oraić-Tolić (2006: 31) naziva >>binarnim oprekama između Moga/Svoga/Našega nasuprot Tvomu / Tuđemu / Njihovom<< ulazi i u makedonsko dramsko stvaralaštvo.

2.3.2. Makedonska drama i romski motivi – Vasilj Iljoski

Vasilj Iljoski⁴⁰ je jedini makedonski pisac koji je cijelih pet desetljeća bio angažiran u području makedonskog dramskog stvaralaštva, ispisujući tako jedno zanimljivo poglavlje u povijesti makedonske književnosti općenito. On je veoma značajna stvaralačka figura u makedonskoj književnosti, kako po opsegu svoga opusa tako i po velikim nesumnjivim vrijednostima svojih djela. On se kao autor javlja u jednom veoma nepovoljnom vremenu za makedonskog stvaraoca i uspijeva prijeći veoma trnovit put k obilježavanju silnog uspona makedonske dramske književnosti između dva svjetska rata.

⁴⁰ **Vasilj Iljoski** (mak.: *Васил Иљоски*) (1902-1995) bio je makedonski dramski pisac, autor, esejist, književni kritičar i profesor. Iljoski je bitna figura makedonske književnosti, posebno urazdoblju prije Drugog svjetskog rata. Poznat je po dramama kao što su „Begalka“, „Čorbadži Teodos“, „Čest“, „Kuzman Kapidan“ i ostalim književnim publikacijama. Iljoski je jedan od osnivača *Društva pisaca Makedonije* i član *Makedonske akademije nauka i umjetnosti* (MANU) još od 1967.

U profesionalnom, književno-dramskom aspektu, Iljoskovo djelo „Čorbadži Teodos“ predstavlja dramu koja ima svoju oformljenost i smatra se umjetnički najzrelijom u makedonskoj književnosti. To je tipična komedija. U motivsko-tematskom smislu, to je nešto što se „ponavlja“ u svakoj književnosti. Ona sadrži motiv „zabranjene ljubavi“. Čorbadži Teodos ima sina koji je zaljubljen u veoma siromašnu djevojku. On se protivi toj ljubavi i ne dozvoljava da u brak stupaju dva „socijalno“ neravnopravna partnera. U motivu je prisutan i jedan segment iz anegdote iz koje poslije proizlaze sve „komične“ scene u ovoj drami. To je neki zamišljeni romski običaj „da se dijete stavi na put, a onaj tko prvi naiđe i pronađe ga mu postane kum“. Naime, Teodosu „Cigani“ u „zasjedi“ stavljaju novorođenče na put k njegovom vinogradu, pa mu on onda treba biti kum. Sve je to smislio njegov dužnik Arso, koji je inače kod njega zaposlen kao sluga, te se nada da će mu Teodos oprostiti dug da bi izbjegao „sramotu“ da bude „ciganski“ kum! Autor susret bogatog Teodosa s Romima opisuje ovako:

Teodos: *(dolazi prvi prosto bježeći pred Ciganima koji idu za njim)* Ja da budem ciganski kum! Je l' to red?!

Pocko: *(za njim)* Bila ti je to sreća, čorbadži Davadose *(jezično karikiranje imena Teodosa-karakteristika koja se i danas koristi kad se ismijavaju Romi kako govore kad rabe makedonski jezik- moja bilj.)*!

Teodos: Sreća?! Ma to je oluja! Neću! Ne slažem se! Arsene! Arsene! Gdje si, Arsene?

Teodos: Aman, Arsene, daj spasi me!

Arso: Što ti se dogodilo, čorbadži Teodose?

Teodos: Najgore! Da su me razbojnici sreli, bolje bi bilo nego ovi ovdje faraoni! Nagazio sam na ove zamotane krpe *(pokazuje prema bebi koju nosi Conka)*. A ovi su izletjeli iz one rupe kao đavli iz pakla, i kažu „Ti ćeš nam biti kum!“ Ciganska posla! Je l' to red?!

Conka: Ne možemo, čorbadži Davadose, kvariti naš običaj, sramota je i grjehota!

Teodos: Šuti ti, more faraonka! Što si rekla?! A nije sramota i grjehota da ja budem ciganski kum?! Oh Bože, Bože! Što me to snađe! S njima da se raspravljam! Aman, Arsene, spasi me! Kaži im sad da to ne može tako! Kaži!

Teodos: *(zapuše nos)* Dosta, dosta! Skloni se od mene! *(povlači se natrag, tiho)* Skote! *(glasno)* Ti si – nevjernik!

Pocko: Kumstvo se ne daje za novac, čorbadži Davadose. Kumstvo je najveća čast, tako mi Krista!

Teodos: Ma daj, nemoj se glupirati, Cigane! Za novac sve se daje. Ali vi Cigani ne znate cijeniti novac! Nije bijeli novac za crnog Ciganina. (Iljoski, 1937: 3čin)

Na temelju ovih citata zapažamo razlike među ljudima u makedonskom društvu i njihovim osobinama u odnosu na boju kože, bijele ili crne, razlike u razumijevanju pojma civilizacije, kulture, duše, razuma i duševnih sposobnosti.

2.3.3. Utopijska podjela nacionalnih identiteta

U kontekstu tih razlika tamnu boju kože odlikuje divljaštvo, nevjerništvo, bezboštvo, tijelo, intuicija, manualne aktivnosti, magija i egzotičnost. Ovdje, iza komičnog paravana same drame, do izražaja dolazi utopijska podjela nacionalnih identiteta, koji su, prema Dubravki Oraić-Tolić (2010: 31), jedna vrsta >>civilizacijskog i rasnog u kolonijalnome govoru<<. Stereotipi u tom govoru su u svim diskursima isti, a drama mijenja samo glavne likove, zaplete i rasplete. Romi ostaju isti. Nitko ih ne želi u svom okruženju. Oni su „gubavci” u svijetu ne-Roma. Ovo Iljoskovo djelo je također lektira koja se obrađuje u makedonskim školama.

Pored već stvorene negativne nomadske slike o Romima u makedonskoj književnosti, postoji dio pisaca koji priznaju njihovu sedentarnost i prisutnost na makedonskom prostoru. Figurativne slike njihovih naselja i pejzaže života Roma čine tamni, prigušeni tonovi. Pojediniosti su potisnute i imaju mutne obrise, a kompozicija same poezije i proze prekrivena koprenom je mračne atmosfere. Makedonska kritika u tim djelima nije vidjela sjenovitu neodređenost i bit te slikovne poezije napisane o Romima od strane neromskih književnika. O Drugom u makedonskoj književnosti mogu se naći samo opisi susreta Makedonaca sa Turcima ili Albancima. Romi su bili tamna, neobjašnjiva i divlja strana makedonskog prostora. Objašnjenje tih interkulturalnih odnosa je sljedeće:

U tom smislu, želimo citirati pogled suvremenog francuskog komparatista Daniel-Henrija Pageauxa, prema kojemu komparativna književnost ne može usporediti djela i autore, nego analizira odnose između tekstova i književnosti, inicira i interpretira dijalog između kultura. U svojoj studiji o imagološkom pristupu književnosti on razlikuje četiri osnovne i bitne stavove u odnosu na drugost, odnosno četiri moguća odnosa *vis a vis* kultura ostalih: *mania* [...], *fobija* [...], *pan-ujedinjenja* i *philia*. [...] Očito je da je među tim mogućnostima

samo *philia* predstavlja istinski kritički dijalog i međusobnu razmjenu na temelju uzajamnog poštovanja i znanja o drugom. Pageaux, citirajući *moralne sudove* filozofa Emmanuela Levinasa, nas podsjeća da *philia* promatra druge i otkriva da to drugo sigurno ima 'lice', jer pogled na drugog također uključuje gledanje samoga sebe, i i to, gledajući sebe kao pojedinca, nije se zaboravio okrenuti i pogledati drugog. *Drugi* od *philia* je upravo 'ostali' *drugi*, koje mogu zastupati samo *etičkim izrazom*. (Kapuševska-Drakulevska, 2004: 4, kurziv dodan)

Kapuševska-Drakulevska s velikim razlogom u svom radu pomoću Pageauxovih i Levinasovih citata objašnjava *moralne sudove* i *etički izraz*. Da zaista nedostaju *moralni sudovi* i *etički izraz* prema Drugom u makedonskoj književnosti može se vidjeti u pisanju bitoljskih pisaca Dimitra Dimitrovskog Takeca⁴¹ i Vladimira Kostova⁴².

2.4. Arlija i Arlička kao motiv u djelima bitoljskih književnika Dimitra Dimitrovskog Takeca i Vladimira Kostova

Svoje prve pjesme o Romima Takec (prema njegovim rječima u predgovoru knjige *Bitoljski medaljoni*) piše 1961. „Vrhunac” njegovoga pisanja o Romima prikazan je u spomenutoj stihozbirci u ciklusu „So ka avel te avel [Što će biti (doći *moja bilj.*), neka bude (dođe *moja bilj.*]. U tom ciklusu on opisuje Rome i Romkinje „onakve kakve ih vidi” odnosno kakvi su prema njegovom shvaćanju. To se može vidjeti kroz prizmu njegovih stihova. Naziv pjesme koju ćemo citirati je *Petnaest godina*:

Kakav sam grijeh ja sirota napravila
zato što samo petnaest godina imam?
*Dešupanč*⁴³, *dešupanč*...

⁴¹ **Dimitar Dimitrovski Takec** (1922. -2015.) je makedonski novinar, pisac i izdavač. Najpoznatiji je kao doajen makedonskog novinarstva. Studirao je pravo na Sofijskom i Beogradskom sveučilištu. Radio je kao pravni referent, učitelj i novinar. Bio je član Makedonskog znanstvenog društva. Dao je poseban prilog makedonskom kulturnom, likovnom i glazbenom pokretu.

⁴² **Vladimir Kostov** (1932.) je pisac kratke proze, drame, romana te dječji pisac. Diplomirao je na Filozofskom fakultetu u Skopju i radio kao profesor na Sveučilištu Bitolj (Pedagoški fakultet Bitolj). On je osnivač i glavni urednik književnog časopisa „Razvitok”. Autor je 30 književnih djela.

⁴³ Dešupanč (po pravopisu romskog jezika piše se *dešupandž*) – petnaest

Pa mi se prelila krv
kroz kožu, kroz usta,
kroz oči i ruke.
Dešupanč, dešupanč...
I želim zgrabiti
nekog velikog muškarca
s vlasima ispod nosa
(mišićavog)
Da mi snagu savije
da mi glavu izludi
kao smok da me iscica
sve dok ga na postelju bolesnog ne bacim
od ljubavi na postelji.
Dešupanč, dešupanč... (Dimitrovski: 85)

Takecov se tekst ne može analizirati pomoću slike Drugog, slike žene, slike strankinje, slike Romkinje koja nalikuje slici romantičarske Prosper Mériméeove *Karmen* ili Victor Hugoove *Esmeralde*. Kod Takeca Romkinja je „stranac“ prema kojemu se vrši trostruka diskriminacija (žena, žena Romkinja, dijete). U teoriji o „ženi kao strancu“ može se naći sljedeća tvrdnja:

Stranac može biti objektom seksualne privlačnosti [...]. Prvo se može tumačiti kao blizina, a drugo kao daljina, odnosno upadanje u prostor žudnje [...] (Milardović, 2013: 22).

Autor Takec zaboravlja da je njegov govor nebulozan, jer se u tekstu govori o ženskom djetetu od 15 godina. Razlog njegovoj žudnji je njegova „zaštitnička sladunjava bijela duša“ koja želi pomoći „tamnijoj ženi“ (u ovom slučaju ženskome djetetu). Ona je za njega „žena“ sa egzotičnom energijom i ono što je različito od „njegove“ kulture koja je suprotstavljena njenoj, a to je da je ona slobodna, razuzdana, prirodna, divlja i posjeduje „demoniski erotizam“.

Ženske romske likove oblikuje i Vladimir Kostov. U svom romanu *Bitolski triod* Kostov pokušava strukturno postaviti vezu između pojedinca i društva kod Roma u bitoljskom romskom getu (od autora nazvanom *Jeđupski bair* – Ciganski brijeg *moj prij.*) i njegove

posebnosti koje on „zamjećuje”. On nam u svom romanu prenosi jednu nesvakidašnju mračnu priču:

Stepenice su takva ciganska magija – pomislio je – iza koje stoje frustracije plemena – obremenjeno i poniženo amalskim (nosačkim) zanimanjem. Mora da su proizašli iz jedne podsvjesne želje amala (*nosača koji su ih napravili*), opterećeni težinom, fizičke težine transformirane u psihičku, da ju prenesu drugome. Još u utrobi Ciganke, već se osjeća težina života. Zajedno sa njim i Ciganka. (Kostov, 1994 : 269-398)

Kostov svojim govorom u svom djelu gradi književni svijet i svijest u kojoj postoje daljina i neprijateljstvo prema Romima. Njegov govor je ksenofobičan jer govori o genetskom kodu Roma govoreći da su oni rođeni amali tj. nosači i da im je težina urođena u genima. On ne razmišlja o degeneraciji svog stereotipa o Romima (da je svaki pojedinac koji je pripadnik Drugog zapravo pripadnik samome sebi) ili, kako to tumači Gayatri Spivak (2011: 30), o tome >>da svojom književnom imaginacijom može utjecati na de-transcendentalizaciju nacionalizma<<, koji može stvoriti imaginacija u književnosti. O takvu se govoru se može navesti i sljedeće:

Rasprava o odnosu [...] stvara tu pretpostavku, zaboravljajući da imaginacija, književnost i likovne umjetnosti ne spadaju ni u razum ni u nerazum. Nije nikakva tajna činjenica da književnost i likovne umjetnosti mogu podupirati uznapredovali nacionalizam. [...] Ja podržavam klišej da imaginacija pothranjuje nacionalizam, i nadovezujući se na književnu imaginaciju i poučavanje humanističkih znanosti, posredstvom poučavanja humanističkih znanosti, kako bi se pripremila čitalačka imaginacija da primi ono što u njoj jest književno i tako se, nadilazeći poistovjećenost nacionalizma sa samim sobom, otvori prema složenoj tekstualnosti međunacionalnoga. (Spivak, 2011: 30)

Prije svega, ovo se odnosi na stvaraoca kao što je Kostov. I svakako na to da je on bio profesor budućim učiteljima na Sveučilištu u Bitolju. Nastavak njegova teksta u kojem prikazuje svoje „znanje” o Romima glasi ovako:

Čergari su uglavnom bili to: džambazi, nalbati (oni koji potkivaju konje). Žene su bile gatare. Sva neka takva zanimanja – mitska. A i zanimanja Cigana drugih plemena su bila takva [...] svaki prema tome kojemu je plemenu pripadao. [...] Cigani su bili i medvedari. Samo obrađivanjem

duhana se nisu bavili – hvala Bogu – nisu se bavili. Bili su prevaranti. I za to je potreban dar. Kao i za ono što se kaže „lijeva ruka-desni džep”. Bilo je i takvih koji su se bavili time. Ali duhanom – to nikako. Naročito ne Cigani koji su bili pravoslavni i koji su uglavnom bili slavenizirani. (Kostov, 1994 :269-398)

Narativna konstrukcija Kostova je neobična. Ona se sastoji od izvješća dojmova o Romima koja do njega dolaze iz druge ili treće ruke. Njegovi opisi Roma su isprekidani i podrugljivi. Koristi način pripovijedanja koji se zasniva na pretpostavkama. Ovaj način pripovijedanja njegovo djelo pretvara u tekst o „konstrukciji stvarnosti” ili, kako to Ulrich Dronske (2006: 139) navodi u teoriji o fikcionalnosti, >>u fikcionalnom tekstu naglašava fikcionalnost sveukupnog doživljaja te nepostojanje autentičnog, prikladnog i točnog reflektiranja realnoga, tj. naglašava irealnost realnog registra.<< O znanju i njegovoj funkciji u stvaranju stereotipa o „Ciganima” navest ćemo citat iz imagološke teorije:

U tekstu se stereotip često smješta na plan epiteta, adjektivizacije: pomoćni, opisni atribut postaje bit. Dok (idealno zamišljena) komunikacija pretpostavlja simbolizaciju koja omogućuje pluralni produkciju značenja, komunikacija stereotipima smješta se na razini procesa atribucije. Otuda proizlazi najčešće formulacija: taj narod *je*..., taj narod *nije*...; taj narod *zna*, taj narod *ne zna*... Budući da je izrečen, [...] stereotip je izraz nekog zaustavljenog vremena, vremena biti. (Pageaux, 2001: 131)

Kostov u svom djelu govori i o životu u romskom getu. Njegov je narativ u tom tekstu poput aktivnog vulkana koji izbacuje imaginarij koji ruši realnost. On ne razmišlja o tome da geto ni ne može proizvoditi nikakve drugačije vrijednosti nego vrijednosti geta. Ne dotiče se smisla života u getu. No, on se stavlja u ulogu „gatare” iz geta koja čita misli glavnih junaka kao što je maloljetna Đulšan o kojoj govori kao o ženi koja svojim iskustvom seksualne radnice i robinje privlači internacionalnu pažnju:

Dok je Đulšan, sjedeći na podu sa nogama ispod sebe, prala Stefanove noge, on je, ogrnut dugim plaštom, sjedio na tronošcu, za koji je Malik govorio da će mu ga polomiti od glave, jer je pravo čudo kako ga može izdržati. Ne samo zbog korpulentnosti, nego i zbog godina koje su mu otežale [...] Čudo je bilo kako Đulšan, koja je sasvim mlada, sa jedva šesnaest godina, jedva oformljena kao žena, osim toga i mršava i vitka, mogla izdržati tu težinu. Ali to joj je bilo zanimanje kojim se bavila od svoje četrnaeste godine. Ona nije znala tko joj je otac, ali na Ciganskom bairu je

bilo mnogo nosača i u pravu je bio Kardaš kad je govorio da mora da je sjemena nekog nosača (da ju je nosač napravio) kad može toliku težinu izdržati na sebi [...] Svakako je mnogo toga naslijedila i od svoje majke koja kao mlada na Ciganskom bairu bila ono isto što je danas Đulšan. Nju je dobila na zalasku svoje mladosti i pri porodu umrla. Kao njen otac predstavljao se Kardaš, zadnji nosač sa samarom u gradu. Ali i drugi su tvrdili da su joj očevi, kao da je Đulšan carica. Đulšan na početku nije priznavala Kardaša, nije mu dopuštala da joj pride, [...] ali je najzad popustila kad je bio odbačen od svojih sinova [...] i počela se brinuti o njemu. Preokret u njihovom odnosu dogodio se poslije smrti njenoga muža Kambera, koji je bio ljubavnik njene majke dok je bila živa, a poslije smrti oženio nju. U prvoj bračnoj noći, on joj se pohvalio da joj je otac. Istu noć je umro u njenom ljubavnom zagrljaju. [...] Ali već je pala noć. Prvi klijenti su već počeli hodati oko Đulšanine kuće. Imala je razne klijente, uglavnom su bili stariji. Za nju se tako daleko pročulo da su joj dolazili i ljudi iz Resena. Iz Prilepa rjeđe. Stefan je čak došao iz Pariza. Dotle je stigao glas o njoj. Novi mit. Nešto kao mit o proročici Delfi iz antičke Grčke ili Đune iz Rusije. Samo što su one proricale. A u svetištu na Ciganskom Brijegu se liječilo. (Kostov, 1994: 269-398)

Iz citiranog se vidi da ima previše vatre u jednom malom prostoru i u jednoj nevinoj mladoj duši pa i pored toga što se radnja odvija na jednom „barutnom” Balkanu. Kod Kostova više stereotipa ima unutar jednog geta nego u cijeloj Europi. Teoretičari književnosti o takvim djelima (Dronske, 2006: 139) kažu sljedeće:>>Distanca se ne stvara samo pripovjednim postupkom<<, već se stvara i >> ekstremnim akcentuiranjem procesa posredovanja i prenošenja onoga što zbog posredovanja ili prikazivanja više nije neposredno prisutno, nego prikazano samo kao falsificirano, reducirano, subjektivno, ukratko na nekin način pomaknuto ili čak iščašeno, napokon i upozoravanje na insceniranost medijske stvarnosti, na aranžiranje stvarnosti u svrhu njezine medijske prezentacije [...]<<. No, L. Kapuševska-Drakulevska (2004: 3) u svom radu o inkerkulturalnim susretima u Makedoniji o ovakvim književnim tekstovima ističe da taj >>mit postaje univerzalan i ostavlja uski nacionalni okvir; problem zabranjene ljubavi nije samo makedonska ili balkanska bolest i tragedija<< [...], dok o motivima koji prikazuju slike kao što je slika Đulšane navodi:>>motiv zabranjene ljubavi dostiže vrhunac u incestu i incestuoznoj ljubavi, a to je jedan od najkarakterističnijih kategorija prijestupa, grijeha i prokletstva<<. I u ovoj analizi treba istaknuti ono što smo istaknuli pri analizi Takecove poezije, a to je da se govori o djevojci koja još nije potpuno razvijena pa se s toga ne može čak ni nazvati ženom već djetetom. On se toliko divi Đulšaninoj izdržljivosti nošenja tereta, a ne vidi koliko tereta

svojim stereotipnim pisanjem dodaje cijelom romskom narodu i makedonskom društvu u cjelini. Pitanje je jesu li Takec i Kostov ikad prepoznali teret koji su svojim pisanjem o Bitolju i Romima ostavili u nasljeđu makedonskoj književnosti? Ocjenjući potrebu za definiranjem književne povijesti iz aspekta sadašnjosti, Zoran Ančevski (2007: 23) kao primjer prikazuje Leavisovo mišljenje o „trajnim vrijednostima djela”: >>Jedna ovakva povijest ... može biti sastavljena od autora koji je zainteresiran i inteligentan u ocjeni sadašnjosti<<. Dalje sam teoretičar književnosti Z. Ančevski navodi: >>Time se prošlost, a sa njom i književna tradicija, pretvaraju u rezervoar izobilja iz kojeg tko koliko želi i kad želi može crpiti od vrijednosti prošlosti, a da se pritom tom bogatom rezervoaru nikad neće poreći njegova životvornost u sadašnjosti<<. Kostovljevi je rezervoar nacionalizma, izobilje stereotipa, predrasuda, osuda i bez prošlosti i bez sadašnjosti. On je nadmašio sve ono što se često nalazilo, i još može naći, o Romkinjama u djelima europskih autora. To je ocjena tamne žene koja se pisanjem još više može ocrniti ili koju se može tobože braniti. Sarah Burns kaže da:

...ta katkad sladunjava dobrota duševne bijele djeve tim tamnim ženama može donijeti rasističko usmjerenje društva koje ih često pojmi kao seksualno opasne i odmetnički strastvene. [...] Crnkinje, mješanke i Ciganke odgovaraju opasnim „tamnim ženama”, konvencionalnim u romanima devetnaestoga stoljeća. One su ‘simboli egzotične energije’, njihova je ljepota ‘jeftina’ i općenito su samo malo tamnije, ‘vruće’ i strastvenije inačice od svojih slobodnih ‘bijelih sestara’ (prostitutki). (Burns, 2004: 255)

Đulšan je prema Kostovljevoj priči potpuni stranac, zarobljena u rasnom blatu između bijeloga i crnoga svijeta. Nju ljepota nikako ne može spasiti od beznadnog života, jer nije samo žena getoa, nego je i kći nosača (amala) i ona može izdržati sve terete svijeta. I da šuti dok je predmet izživljavanja. Drugo joj ništa ne preostaje. Usporedba žene, o kojoj piše Maja Bojadžievska (2002: 103) kad govori o ženskim figurama, podsjećajući na *Mirakule* i modeliranje figure, nam dopušta da analiziramo Đulšan i Rahilu kroz njeno viđenje:>>Ona je neki tip demonske varijante arhaične figure „božice ljubavi”, tako da je slikovnost ovog lika direktno povezana s mitskom slikovnošću „vječitog ženskog”. [...] Ona svojim tijelom prikazuje mračnu, podzemnu varijantu „ženskog” – znači više principe zlokobnog, aktivnog sotonskog aspekta nego aspekte pasivnog rađajućeg načela<<. Đulšan se od drugih razlikuje po tome što je „slobodnija od svih slobodnih” i jedino što joj preostaje je izabrati nomadsko

progonstvo koje je je u tom konvencionalnom makedonskom društvu daleko bolje od tjelesnoga i duševnog zatočeništva. Prema Kostovu, ona treba izgledati divlje i neobuzdano i da „pogledom baci zagonetne čini za našu maštu”. Ona je divlje stvorenje karakteristično samo za bitoljsko, cigansko i bairovo geto i „nijedno drugo”.

2.4.1. Luka Prošić

Međutim Kostovljev govor nije govor svih pisaca koji su koristili romske motive o Arlijama u Makedoniji. Postoje pisci koje ih u stvarnosti gledaju drugačije. Onako kako to zaslužuje ljudski rod.

Nekadašnji profesor filozofije u jednoj skopskoj gimnaziji, a sada umirovljeni sveučilišni profesor, Luka Prošić⁴⁴ u ranim sedamdesetim godinama napisao je knjigu o skopskim Romima koja je objavljena u Makedoniji na makedonskom jeziku. On je tijekom svoga boravka u Skopju živio sa Romima u skopskom romskom naselju *Topaana* prije skopskog zemljotresa 1963. (nakon toga ih je posjećivao jer se zanimao za njihove sudbine nakon preživljenih strahota te katastrofe). U svom opisu Arlija Prošić polazi od pretpostavke i uvjerenja da su svi ljudi jednaki ako žive u jednom prostoru u kojemu mogu dijeliti instinkte i emocije, danas, sad i ovdje, da bi mogli biti skupa u jednoj sadašnjosti, prošlost i budućnost. Njegov filozofski pogled Roma pun je tvrdnji i pitanja:

Romi teže ka jednoj negativnoj dubočini. Oni su više početak nego što su kraj. Jednostavni su do veličanstvenosti, nemaju problema ni pitanja. Vidite li kamo idu i gdje se nalaze? Nisu nikamo otišli, tu su gdje su i bili. Možda je sreća tamo gde se nalaze [...] Romi uvijek slijede svoje osjećaje, svoja tajanstvena strujanja duše, koja im tijelo pokreće, a uzrokovana su onime što gledaju i slušaju. To su za njih izuzetno tajni i čarobni tereni. (Prošić, 2003 : 11-24)

Prilikom našeg susreta u Beogradu 2005. (sa profesorom Filozofskog fakulteta Skopje Kirilom Temkovim smo radili na predgovoru knjige *Igra i vrijeme*) Prošić je detaljno pitao za svakog svog poznanika u Topaani i sa sjetom opisivao stanje te mahale jer je znao da ona

⁴⁴ **prof. dr.sc. Luka Prošić** (1935.) predavao je na Filozofskom Fakultetu u Skopju, Beogradu, Nišu, Prištini i Kragujevcu. Njegovo područje istraživanja su: povijest socijalnih teorija, sociologija saznanja, povijest filozofije, teorija književnosti i poezije. Objavio je knjige: *Igra i vrijeme*, *Riječ i rod*, *Hajdegerove slike*, *Romski eseji*, *Melpomeni* i dr. Bio je urednik časopisa *Gradina*.

tako više ne izgleda. U njemu je ostalo ono „ljudsko” koje je opisivao u svom filozofskom djelu o Arlijama:

Njihova priroda ima porijeklo iz udaljenih mjesta, jer svijet i ljudi za njih su stvarno udaljeni: kod njih ne postoji čežnja za daljinama. Zato Romi nemaju nit prošlost nit budućnost i zato su prgavo i veselo pleme s bistrim očima. [...] Kad sam pored njih, ja sam na vrelu (izvoru) života... (Prošić, 2003 :24)

2.5. Saga o “*Ciganima*” – Ante Popovski

Zajedno s Romima, na tom „vrelu života”, na zajedničkom makedonskom prostoru, rodio se i živio Ante Popovski⁴⁵, još jedan velikan makedonske književnosti. U rukopisu (svjedoštvu) njegovog djela *Saga o Ciganima*, Popovski kroz eseje o Romima daje svoje poglede i opise njegovih dugogodišnjih životnih iskustva sa Arlijama i Nomadima. U navedenom rukopisu njegovih eseja vidi se ambivalentnost i njegovo dvojako vrednovanje, dvoznačnost u opisima kako on doživljava Rome, podvojenost između objektivnoga i subjektivnoga i suprotstavljenost osjećaja koje se u njemu lome. Opis započinje njegovim direktnim kontaktom sa mijačkim Romima (starosjediocima u planinskom dijelu zapadne Makedonije) u najranijem djetinjstvu:

Svi oni koji su do oslobođenja bili na neki način vezani za Lazaropolje znaju nešto o Majovcima⁴⁶ – Perovcima. To je bila jedna veća ciganska tajfa (skupina), sastavljena od proširenih obitelji nekolicine braće: Majo, Isak, Rakip... Živjeli su na kraju sela, u njegovom istočnom dijelu, u nekoliko niskih kuća. Te su kuće odmah upadale u oči: neizgrađene, s otvorenim prostorom, neobično obojene svijetlim i raspjevanim bojama nasuprot svečanoj bijeloj boji i kamena drugih

⁴⁵ **Ante Popovski** (Lazaropole, 1931. – Skopje, 2003.) bio je makedonski pjesnik, esejist, prevoditelj i novinar. Diplomirao je medicinu, ali je odlučio svoj život posvetiti književnosti. Bio je direktor „Nove Makedonije“ i „Vardar filma“, a u dva mandata je bio i predsjednik Društva pisaca Makedonije. Bio je član Makedonske akademije znanosti i umjetnosti (MANU). Autor je dvadesetak književnih djela. Izbor njegove poezije objavljen je u posebnim knjigama u Albaniji, Grčkoj, Francuskoj, Rusiji, Turskoj, Italiji, Njemačkoj, Velikoj Britaniji i Indiji. Dobitnik je nagrada „Zlatni vijenac Struških večeri poezije“, „11. Oktomvri“, „Kočo Racin“, „Goceva povelba“ i međunarodne nagrade za najbolju pjesmu „Premio Europa“.

⁴⁶ **Majovci** – najpoznatija balkanska zurnadžiska skupina koja je stvorila obiteljsku školu ove vrste glazbe i koja je dio makedonske kulturne baštine. Ove glazbenika su istraživali svjetski muzički istraživači. Snimali su za poznate diskografske kuće u SFRJ.

kuća u Lazaropolju. [...] Okućnice ovih kuća su se razlikovale od svih okućnica u selu: janjad i jarići, živi kosturi mršavih pasa, neki kotači kočija, konji i ždrepci, magarci i mazge. I – bezbroj djece, crnih i slinavih. (Popovski: 3- 32)

Na samom početku Popovski nam daje do znanja da su Romi i pored svoje sedentarnosti različitiji od etničkih Makedonaca, i ono što se odmah može vidjeti kao prepreka je odnos „bijelog i crnog” i neprihvatanje „ciganskog okoliša” koji je jednak kaosu. Njihov prostor je poseban i u njemu žive sva živa bića koju mogu postojati u jednom seoskom okruženju. Nasuprot tom „ciganskom kaosu”, kod većinskog je stanovništva već uspostavljeni “red”. Popovski govori i o kovačkom zanatu Majovaca, na što se veže još jedno neobično „čudo” o nepoznatom prostoru:

Za nas, djecu, ulazak u kovačnicu bio je veliki izazov: nigdje na svijetu ne postoji toliko mnogo sitnica, toliko kovačkog alata, toliko predmeta i – toliko ljudi! (Popovski: 3- 32)

Popovski svoje stereotipe u ovom djelu iskazuje kroz oksimorone. Ti oksimoroni su karakteristični “samo za Cigane”: „*virtualna stvarnost, siromašna raskošnost i tiha buka* u jednoj kovačnici i veliki prijezir prema predmetima, kovačnici i ljudima...” U vezi sa vječnim i velikim neprihvatanjem Roma u tom malom mjestu, Popovski nam daje opis pravoslavnog običaja „hvatanja križa” za vrijeme velikog pravoslavnog blagdana „Vodici”, gdje je red da to čine jedino „pravoslavni etnički Makedonci”:

Ali sjećanje o Majovcima i o rijekama ne može biti cjelovito, nego naprotiv, to bi bilo besmisleno ukoliko se ne objasni događaj koji se dogodio za vrijeme bacanja križa. Negdje prije rata, moguće da je bila zima 1938., dogodilo se nešto što se nije moglo dugo zaboraviti: među mladima koji su se bacali da uhvate križ, negdje u toj gomili neprimijetno se našlo i jedno Ciganče od Majovaca, i u trenutku dok je svećenik bacao križ u vodu – bacio se i on. Skočili su i drugi, ali je Ciganče najbrže reagiralo, izašlo sa križem u ruci i kao strijela brz poput strijele otrčao prema njihovim kućama jedva pedesetak metara od mjesta događaja. Nastao je veliki nered: svećenici su galamili i proklinjali, a ljudi: netko se smijao – netko proklinjao. Vjerovali su da je to loš znak i da ćemo svi kao Cigani umirati od gladi. Tog je trenutka iz kuće Cigana dotrčala jedna starija žena i vratila svećeniku križ. [...] Svećenik je ponovno bacio križ u vodu. To se dugo pamtilo i prepričavalo u Lazaropolju. (Popovski: 3- 32)

Govor Popovskog u ovom citatu je višeznačan ili poseban, kako to kaže Jovanova Grujovska (2002: 83), a temelji se na >>ekspresiji u kojoj su sjedinjeni emocionalnost, upečatljivost i subjektivni sud govornika<<. Pritom ona spominje tri vrste ekspresije (izraza, izražavanja):>>(i) obična, prosta ekspresija, (ii) pozitivna ekspresija i (iii) negativna ekspresija<<. Ono što ostavlja najjači dojam u ovom citatu je svakako ta negativna ekspresija i stanovništva i svećenika koji su bili dio procesije povodom Vodica. Većina njih je iskazala osudu i negativne ljudske osobine prema romskoj nacionalnoj skupini i to u religioznom i u socijalnom smislu.

Romi pak na takav negativan odnos odgovaraju suprotno od Makedonaca, sa velikim poštovanjem i velikim osjećajima:

Ali, najznačajnije za Cigane Majovce je bilo njihovo identificiranje sa sudbinom lazaropoljaca ili, točnije, sa sudbinom svih – Mijaka. Kroz dug i zajednički život u selu ili sa selom – oni su primili sve karakteristike koje proizlaze od toga: muškarci su počeli nositi mijačku odjeću, primili su u cjelini jezik Mijaka, uključili se u paganske rituale vezane sa praznicima. Majovci su se uklopili u duhovni život svake obitelji i svakog pojedinca posebno. Na prste su znali momke i djevojke u selu [...] njihove želje i osobine, proučavali su posebnosti svake kuće [...] Nijedna svadba, ne samo u Lazaropolju nego i u celoj Mijačiji, nije se napravila bez njih [...] Oni su izrađivali kalendare svih svadbi. [...] Specijalni repertoar koji su svirali Majovci na tim svadbama bio je poseban za svakog od njih. Oni su zaista proučavali svaku kuću u selu: znali su da taj i taj svekar želi ovo ili ono *horo* i *pjesme* i sa posebnim žarom u interpretaciji su svirali drugačije od prethodnih svadbi. Oni su poznavali dušu svakog mladog čovjeka, dušu svekra i svekrve [...] Ono što ostaje u sjećanju je njihov božji dar da uđu u dušu kuće, u dušu domaćina, da najsuptilnije prouče psihološke posebnosti svakoga: svatko ima svoju pjesmu i svoju tugu... (Popovski: 33- 48)

U *Sagi o Ciganima* nalaze se i priče Popovskog o „čergarima” koji su dolazili u mijački kraj i o reakciji lokalnog stanovništva na pojavu te „tajfe”:

Iz općine su pozvali da se skupe seljaci pred žandarmerijskom stanicom [...] Što se dogodilo? Velika čergarska tajfa se ukazala iza Vodenica [...] Pustili se seljaci, žandari, sa puškama i štapovima. Mi djeca smo gledali izdaleka uživo prvi kaubojski film: stare Ciganke sa poderanom odjećom, Cigani u svim uzrastima, bos i dječaci kretali su se poljem da bi našli put ka šumi. Poslijepodne žandarmerija je već bila puna sa privedenim Ciganima. Vezanim rukama,

poderani... jedan mladić sa krvavom košuljom... Tako smo uživo gledali Cigane koji te „mogu uhvatiti i staviti u veliku bačvu da ne bi mogao izaći. A poslije ti mogu krv popiti...” Uživo pred sobom smo vidjeli vračare, gatare, magične lance... Što se zatim dogodilo sa njima – iščezli su u sjećanju. (Popovski: 33- 48)

Našom analizom, istraživanjem i tragajući za objektivno ili subjektivno stvorenim slikama o Romima u Makedoniji, dolazimo do saznanja da te slike kod Popovskog ipak nisu iščezle u sjećanju. Govoreći o tome kakav se osjećaj razvijao prema Romima i o tome kako su oni postali žrtve svih oblika i vrsta mržnje i prerasuda, Rajko Đurić parafrazira Ivu Andrića:

Mogli bismo reći da su pred njima svi smjeli i mogli biti onakvi kakvi se ni pred kim ne bi smjeli se pokazati, a kakvi u sebi jesu, bar na mahove i bar jednim dijelom svoga bića. Njih su svirepi mogli tući i kažnjavati, proganjati i ubijati, bojažljivi psovati, dobrodušni darivati, oholi kupovati njihova laskanja, sumorni i šutljivi njihove šale, razvratni njihove smjelosti i usluge.

(Đurić, 1987: 180)

2.5.1. Romski motivi u filmovima i Ante Popovski

Ako se zadržimo na kupnji usluga i njihovim laskanjima i željama, onda moramo reći da je Popovski jedan od prvih koji je uveo kategoriju *Roma i romskih motiva* u filmovima sa prostora bivše Jugoslavije (ako, prema kronologiji Popovskog, on je prvi započeo govoriti o socijalističkom Romu i svim anomalijama koje se kasnije pojavljuju u jugoslavenskoj kinematografiji). Ti filmovi nisu romantične slike Roma iz doba Maksima Gorkog i njegove priče *Makar Čudra* prema kojoj je snimljen film pod nazivom *Cigani lete ka nebu*⁴⁷):

... krajem sedamdesetih godina imao sam ideju napraviti dokumentarni film o čergarima. Tjednima sam tražio prikladan ambijent i čergarsku tajfu. [...] Pomogao mi je Risto Teofilovski... časni i savjesni radnik... E taj Risto, negdje na Kosovu otkrio je jedan idealan čergarski sastav: velik koliko jedno manje selo, starci, djeca, novorođenčad, dojilje, djevojke i momci, gatare, konji i psi, janjad, pijanice... Jednom rječju – idealni sociološki i psihološki izdiferencirani ciganski entitet... Imali su logor oko rijeke Sitnice, sa puno šatora, buke i

⁴⁷ **Cigani lete u nebo** (rus. *Табор уходит в небо*) je ruski film iz 1975. koji je režirao Emil Loteanu.

pjesama... Stupili smo u razgovor. Ponudili smo im novac za snimanje. Rekli su nam otvoreno: napraviti ćemo što god želite: snimajte sve što vam treba, ali – platit ćete. Dogovorili smo se. Nismo htjeli izgubiti niti jedan trenutak. U samo dva sata snimanja – praktički je bio osiguran kostur idućeg filma. Bilo je, jasno, i vješta ruka redatelja, od snimljenog materijala može se napraviti dokumentarac. Mi svakako nismo imali preciznu fabulu: snimali smo sve redom što smo mislili da je neobično, nesvakidašnje, na samom rubu realnosti i fantazije. Moje je samo bilo da ih zamolim da pokažu na koji bi način, kad bi bili kršćani, pomoću rituala i molitava štovali Isusa ili nekoga od svetaca. Napravili su to... Drugim riječima, cijeli je ciganski kolektiv demonstrirao izuzetan talent za imitaciju... slike dubokih psiholoških procesa, izraza lica, kretanja... Takvu emotivnu eksploziju dosad nisam vidio: neki divlji arhetip upravlja čovjekom i Bogom i demonom u njemu... Željeli smo prikazati ljubav. Starješina je odabrao najljepšu djevojku u logoru. Obukli su ju u dugu bijelu haljinu i kosu nakitili cvijećem. A mladić je bio u bijeloj svilenoj košulji. Naša ih je kamera pratila... Poslije me je snimatelj uvjeravao da je došlo do spolnog odnosa (!) među njima. To se poslije u filmu dobro i vidjelo! To nije bila skrivena kamera... I na kraju: scena u nadošloj rijeci. Konji i psi koji su plivali i borili se u rijeci, stari i djeca, goli i poluobučeni, ljubili su se, topili, vukli za kosu i za noge. Rijeka je postala novo kazalište i novi ritual... Tako je bio stvoren dokumentarni film „Dae” (Majka), koji je stigao i do oficijalne promocije za Oskarovu nagradu!. Savršena režija Stoleta Popova i kamera Miše Samoilovskog... Neke su scene iz „Dae” kasnije preuzete u filmu Kusturice „Dom za vešanje”. (Popovski: 33-48)

Kod Popovskog se vidi da u tom trenutku izvire njegova slika iz djetinjstva. Kod njega se istovremeno miješaju i privlačnost i odbojnost te želja za manipulacijom jadnim i napaćenim Romima koji igraju jednu novu predstavu onako kako to u dva sata zahtijeva maštoviti scenarist Popovski. To je iluzija koja podržava i stvara govor, jezik koji, izgleda, teži nadčulnosti i hiperrealnosti Roma. Njegov govor, a posebno govor o seksu je nemoguć, nelogičan, ludi diskurs koji je proizvod kaosa i koji proizvodi kaos. On uživa u kaosu, u sebi, u čistom negativitetu. Njegova fikcija ne poziva ni na kakav oblik stvarnosti i ona je brutalna književnost koja u sebi sadrži (nemoguću) apsolutnu seksualnost i apsolutnu scenu seksualnosti ili možda proizvod infantilne, primitivne vjere u istovjetnost stvarnosti i fantazmatske stvarnosti, vjere u stvarnost sna, riječi, vjere u jedinu stvarnost, onu koju proizvodi riječ, koju proizvodi fikcija.

Film je istovremeno skup proturječnih tumačenja, a izaziva mnogo proturječnih osjećaja te misaone i moralne reakcije. U rukopisu ove *Sage o Ciganima* čitamo subjektivnost. O

filmu za koji se tvrdilo da je snimljen u rekordnom vremenu sad na internetskoj stranici redatelja Stoleta Popova možemo pročitati ovo:

„Dae” je film koji na poetski način prikazuje život posljednjih Roma-nomada. On je obilje mnogostrane ikonografije kao izvor inkarnacije romantičnog razumijevanja života bez ograda. Ova poetska vizija o životu posljednjih nomada snimljena je u autentičnom ambientu u jednom čergarskom naselju uoči proslave najvećeg romskog praznika. Kao atavistička obilježja njihovih uvjerenja, u koja spada i ritualno kupanje kao simboličko pročišćavanje i pričest duše i tijela, misterija rađanja i dočekivanja novoga života, pa sve do životne želje u kojoj nema zabrana, prikazane kroz metaforu bijesnog galopa konja, oni napadaju osjetila gledatelja i nakon gledanja filma nikoga ne ostavljaju ravnodušnim. (www.stolepopov.com)

Gledajući taj namješteni dokumentarni film („sa igranom varijantom”, kako i priznaje Popovski u svojim „ispovjedima i rukopisu *Saga o Ciganima*”), ne možemo ostati ravnodušni ako obratimo pažnju na objektivnosti i subjektivnosti (koja čak može biti subjektivnost u dva modela). Aleksandar Mijatović govori o:

... subjektivnosti fiziološkog promatrača koji će postati predmetom pozitivističkih znanosti 19. st., i drugi romantičarskog promatrača kao proizvođača vlastitog vizualnog iskustva. Budući da samo promatračevo tijelo proizvodi nešto čega nema u vanjskome svijetu, viđenje se iz povlaštenog spoznajnog sredstva promiseće u predmet spoznaje, a interes se pritom pomiče s optike na fiziologiju. [...] viđenje stječe dvosmisleni ulogu kojom mu se priznaje moć stvaranja izmišljenih svjetova, ali pritom uskraćuje spoznajnu sposobnost u dokučivanju onog stvarnog. (Mijatović, 2010: 92-93)

Veoma su važna dva M. Foucaultova razmišljanja o riječima i stvarima koje činimo. Naime, on postavlja tezu da:

... u modernističkoj epistemi reprezentacija upućuje na vanjski odnos koji uspostavlja sa subjektom kao ljudskim bićem. Da bi predočio svijet, čovjek prethodno mora ovladati sobom kao bićem koje ima sposobnost reprezentiranja. Čovjek se u modernitetu podvaja na subjekt i objekt spoznaje i zauzima podvojeni položaj „podčinjenog suverena, promatranog promatrača”. (Foucault, 2002: 337).

Radikalizacija te teze nastaje u drugom Foucaultovom citatu, koji jasno govori o manipulaciji koja se vršila nad Romima u stvaranju slike o njima putem tehnike koja reže i spaja ono što nije. M. Foucault (2002: 339, *kurziv dodan*) tvrdi sljedeće:>>Mračno je umijeće svjetlosti i vidljivog [...] pripremiло novo znanje o čovjeku, kroz tehniku koja će ga *podčiniti i postupke koje će ga iskoristiti*.<<

Kad je riječ o spomenutim makedonskim književnim djelima, jednu kontroverzu čine njihova dihotomija i korelativni binarni pojmovi subjektivno↔objektivno. Definiciju te binarne sprege koju možemo promatrati i sa romskog aspekta nalazimo u Shustermanovoj (1988: 42-43) teoriji koja govori o tim dvjema oprekama:>>(i) *objektivno* je shvaćeno kao neovisno od individualnog uma i njegovih posebnih, kontigentnih osobina percepcije, vjerovanjima i željama: ono što je neovisno od osobnih iskustava pojedinca i predrasuda o grupi, (ii) *subjektivno* je u kontrastu sa objektivnim. Obje definicije i oba termina upućuju na dvije krajnosti na ljestvici sa različitim stupnjevima mjerenja osobnog i posebnog usprkos općeg (generaliziranog)<<. Što to nedostaje djelima koji su predmet našega rada? Odgovor je taj da autorima kao što su Kostov, Dimitrovski, Iljoski, Popovski i Podgorec (koji su naslijedili govor Cepenkova) nedostaje potraga za objektivnim dok pišu o Romima. Ta bi objektivnost od njih iziskivala transcendiranje, nadilaženje ograničenja i predrasuda koje su stekli pripadajući jednoj specifičnoj makedonskoj skupini. Kad bi nadišli sebe, onda bi se dobilo ono što Rorthi (1979: 333-342, *kurziv dodan*) ističe kad govori o željama i čežnji autora, a to je da se utvrdi samo njegovu sliku viđenja i o potrebi da vidi svoju ulogu u onom što prakticira kad daje objektivne ili subjektivne opise, a to je: >>stalno brisanje, čišćenje i namještanje ogledala da bi se u njemu dobio idealan izraz *kako ja zamišljam stvarnost*<<.

Taj se izraz stvarnosti ne može dobiti prepričavajući priče o Romima iz „druge ili treće ruke” ili, kako je to učinila ekipa koja je snimala film „Dae”, kupujući intimu jedne romske skupine da bi prikazala jedan narod, da bi u „dokumentarnom” filmu glumili prema željama autora scenarija i redatelja. Tu se ne može naći objektivnost. Ono što trebamo tražiti je nastavak subjektivnog govora o Romima začet u književnim djelima i vizualnoj kulturi. A. Mijatović u svom teorijskom konceptu tvrdi da:

...vizualna kultura izrasta na brižljivom prokazivanju diskriminativne i hegemonijske koncepcije viđenja, proučavanje vizualnosti donekle preuzima emancipacijski naboj kulturalnih studija. Jer ako je viđenje osovina koja uzglobljuje znanje i moć, tada ni promatranje slika više ne može biti nezainteresirana i slobodna djelatnost [...] (Mijatović, 2010: 94)

Dikovitskayino (2005: 69) je zapažanje pak to da: >>vizualni studiji ističu važnost suvremenih tehnologija. Oni rasvjetljavaju ono što je u standardnim povijestima kulture bilo spominjano tek uzgređice, a imalo je golem utjecaj na današnje uvjete života<<.

Filmovi su imali velik utjecaj na današnji život Roma u Makedoniji. Nakon već spomenutog dokumentarnog filma „Dae” (1979.), redatelja Stoleta Popova, pojavljuju se i televizijska serija „Trst Via Skopje” (1979.), igrani film Emira Kusturice „Dom za vešanje” (1988.), koji inače nema nikakve veze sa Makedonijom, osim što je mjesto snimanja većeg dijela filma bilo u romskome naselju Šuto Orizari – Šutka, i u kojemu je više od polovine neškolovanih glumaca bilo sa tog prostora.

2.6. Stole Popov - „Gypsy Magic”

Zatim se pojavljuje film „Gypsy Magic”, također redatelja Stoleta Popova (dok je scenarij napisao sveučilišni profesor Vladimir Blaževski⁴⁸). O čemu se radi u tom filmu?

Radnja se odvija u jednom romskom naselju, a glavni likovi su članovi obitelji Taipa i Remzije, koji imaju šestero djece. Taip egzistenciju sebe i svoje djece osigurava sakupljanjem starih stvari na gradskom smetlištu gdje je konkurencija velika i često izbiju svađe. Taip ulazi u svađu sa Omerom, vođom jedne bande čiji članovi u svojim obračunima lako posežu za nožem. Siromaštvo u kojemu živi njegova obitelj ne sprječava Taipa da mašta o odlasku u Indiju. On se slučajno upoznaje sa UNPROFOR-ovim liječnikom Riđuom, koji je bio na misiji u Makedoniji, a po porijeklu bio Indijac. Taipu je sinula ideja kako da unovči svoje poznanstvo sa ovim liječnikom, da bi lakše ostvario svoje snove: kupovanje konja, kreveta za Remziju i još puno malih stvari o kojima sanjari, i naravno novac koji će njemu i njegovoj obitelji omogućiti povratak u svoju pradomovinu Indiju. Tako dolazi do niza

⁴⁸ **Vladimir Blaževski** - rođen u Skoplju, 1955. Filmsku režiju diplomirao na FDU u Beogradu. Od 1977. se profesionalno bavi filmom. Kao redatelj snimio šest kratkometražnih i četiri dugometražna dokumentarna filma. Autor je scenarija za sljedeće igrane filmove: *Bulevar Revolucije*, 1992 (i redatelj), *Gypsy Magic*, 1997 (redatelj Stole Popov), *Velika voda*, 2004 (redatelj Ivo Trajkov). Dobitnik mnogobrojnih nagrada. Najznačajnija "Zlatna arena" za režiju u Puli 1987 (film "Haj-Faj") kao i Prva nagrada na Festivalu dokumentarnih filmova nemačkog jezičkog područja u Duisburgu 2001 (film *Kineska pijaca*). Od 1994 profesor je na Fakultetu dramskih umjetnosti u Skoplju, a 1998 profesor filmske režije na Filmskoj školi u Beogradu. Od 2006 profesor režije na Megatrend Fakultetu za umetnost i dizajn u Beogradu.

„nesretnih slučajeva” u kojima jedan po jedan „umiru” članovi Taipove obitelji. Taip podiže posmrtnu naknadu iz Ureda za socijalnu skrb, a njegova obitelj biva osuđena živjeti zatvorena u improviziranom domu skriveni od javnosti. U tim okolnostima njegova obitelj otkriva svoju „pravu prirodu”. Njegov sin transvestit započinje ljubavnu vezu s Indijcem Rađuom, njegov drugi sin ulazi u jednu islamsku sektu, njegova kći je trudna od nepoznatog muškarca i slične dogodovštine koje Taipa čine još nesretnijim. Novac mu ne donosi sreću. Na kraju biva ubijen u obračunu s Omerovom bandom. Njegovo tijelo, natovareno na vagon, odlazi zauvijek, daleko iz čergarskog naselja.

Nakon prikazivanja ovog filma započela je rasprava o njegovom utjecaju na širenje još lošije stereotipne slike o Romima u Makedoniji. Film „Gypsy Magic“ se ni među Romima ni među ne-Romima više ne smatra proizvodom fikcije. Film izaziva teorijsko i metodološko vrenje i postao faktor destabilizacije. Romi odbijaju biti „spektakularni segment” društva u Makedoniji. Nastaje prijelomni trenutak. Javlja se želja za promjenom slike o Romima i njena izraza. Romi ne žele više biti viđeni kroz dalekozor koji ih udaljava od društva. Sve ono što je vezano za njih u vizualnim medijima, slikama i sl. odjednom dopijeva pod povećalo brojnih disciplina. Prestaje se uzimati sve zdravo za gotovo i inzistira se na tome da se raspravlja teoretskom kritikom i otvori vizualni proces o Romima u povijesti. Ono što nije bila praksa književne kritike uspjelo je vizualnoj kritici. Naravno da su mišljenja podijeljena, ali u povijesti makedonske kinematografije i u filmološkim rezimeima, analizama i kritikama nailazimo na mišljenja ne-Roma (Romi se nisu mogli izjasniti zbog nedostatka romskih institucija i romskih djelatnika u institucijama) koji o filmu pišu sljedeće:

Ako mislite na pojedinačne *političke angažmane* i nečeg što je dirigirano pod okriljem dnevne politike, tada ovaj film izaziva velik broj asocijacija. Politički angažman nije toliko direktan i ja sam zadovoljan što sam napravio ležerniji film sa običnim sudbinama, a ipak u pozadini postoji ozbiljniji politički angažman (Popov, 1997:dn, kurziv dodan)

Ali jedna od osnovnih opasnosti kada se govori o filmskoj priči o Romima, kako je to bilo dosad, je to da se oni prikazuju sa jednim *sumnjivim folklorom jednog etnosa*, još uvijek odvojen od svakog društva koje se zasniva na sasvim *drugačijim etnološkim, religioznim, kulturnim, pa i političkim osnovama*. (Čepinčić, 1998: 86)

Što nedostaje scenariju koji je napravio Vladimir Blaževski koji je sve to napisao u suradnji sa Stoletom Popovim? Samo je skica – nijedan lik ni dramska situacija nije do kraja razrađena. Priča ne teče i ne ide nikamo. Zato je i veliki problem odgovoriti na pitanje – za što uostalom govori ovaj film? A to što je priča smještena u kontekstu *ciganskoga etnosa*, dopunski otežava odgovor njenog smisla. (Kostova, 1997:dn, kurziv dodan)

U ovom trenutku *fenomen premaskiranja povijesti u mit i njeno fetišiziranje* intrigira nas u prvi red i zbog njegovih bitnih konstanti koje prepoznajemo u jednoj specifičnoj varijanti i u djelu makedonske nove produkcije. U filmu *Gypsy Magic* Stoleta Popova, na primjer, *mimikrijsko dislociranje filmske stvarnosti iz sfera imaginacije u carstvu egzotike* naprosto vam bode oči...(Vasilevski, 1998: 80, kurziv dodan)

Takva je igra svih glumaca: previše je gestikulacije, mnogo mimike, čas sa previše psihologizacije, čas sa prevelikom distancom. Kostimi su odabir najrazličnijih boja, materijala i modela; takav je i dekor. Takav je i lingvistički uzus likova: *jezično nepravilna „babilonska kula”*. [...] Svi su likovi iskarikirani, neki su čak i hiperbolizirani. Mnogi stilski postupci i motivi karakteristični za filmsko stvaralaštvo su parodizirani: pojava redatelja u jednoj kratkoj sekvenci, transvestizam, heteroseksualnost, metafikcionalnost... (Aladžozovski, 1998: 91, kurziv dodan)

Ono što ne smijemo zaboraviti je to da kod nas *fenomena ovakve vrste ima u svim oblastima kulture i umjetnosti*. [...] A za *Gypsy Magic*, ukratko, samo ćemo reći: *Gypsy* – da, ali *Magic* – ne. (Volnarovski, 1998: 96, kurziv dodan)

To je *skopsko geto Šutka*, kao jedna vrsta noćnog Gulaga u koji se ubacuje *sva bijeda i smrad vremena* bez izgrađenog smisla, kao mjesto gdje u strašnim mukama umire sustav koji i sa rakursa zabačenog predgrađa izgleda kao Periklovo razdoblje. (Kostovski, 1998: 98)

2.7. Arlije između “konstrukcijskog i iskustvenog” u književnosti i umjetnosti

Ako bismo na jednom mjestu izdvojili samo dodane kurzive iz kritika vrhunskih stručnjaka kritike u makedonskoj filmskoj umjetnosti i još k tomu dodali izdvojene stereotipe koji se pojavljuju u književnosti, onda bismo pokazali kakva je ta „stvorena mitologija o Romima”. O njima se govori kao o fenomenu koji se podrazumijeva i koji je opterećen

nejasnom razlikom između konstrukcijskog i iskustvenog. Prekomjerno naglašavanje „posebnog ciganskog svijeta” dovelo je do pojave diskursa koji su inspirirani nekim mitološkim predajama u kojima se predstavlja „istina” o Romima. Ključno pitanje koje povezuje žanrovski različite javne diskurse je, kako *većinsko stanovništvo predstavlja Rome*, odnosno *kakve se predstave o romskom kolektivu plasiraju?*

1. Presudnu ulogu u tom predstavljanju ima javni (akademski) diskurs koji utječe na učvršćivanje stereotipa i suvremenih mitskih predstava o Romima;

2. Njihovi iskazi imaju aksiomatične odlike i u njima je vidljiva odsutnost argumentacije o tim odlikama, koje su vjerojatno vremenom samo „prepisivane” iz različitih izvora;

3. „Argumenti” o mitovima i stereotipima oslanjaju se na društvenu, političku, ideološku i kontekstualnu domenu;

4. Sadržaj i predstave (stereotipi) o Romima prilagođavaju se promjenama društvene stvarnosti;

5. Oskudna argumentacija i analize provedene na temelju „mitske” prošlosti Roma ne dobivaju odgovor iz „suprotnog smjera” tj. argumentaciju i analize Roma o većinskom stanovništvu na način koji je već prethodno opisan. Nedostatak akademskog potencijala kod Roma jedan je od njihovih najvećih hendikepa. U tom se slučaju argumentacija i analiza odvija samo u jednom smjeru, samo prema Romima. Ovaj „akademski diskurs i analiziranje” predstave o Romima i njihovo mitologiziranje završit ćemo pozivanjem na povratak k samom početku ili, po Eliadeovim (1992: 24) riječima, „prvom vremenu”, vremenu kad se nešto dogodilo prvi put, koje on naziva “snažno vrijeme mita”.

Historiografska analiza nam pokazuje da su Romi prolazili kroz sve vrste ekskluzije koje su postojale u povijesti. Nasuprot samom početku kad je samoekskluzija bila moguća (jer se radilo o pridošlicama na makedonskom tlu, bilo da su došli sami ili sa Turcima Osmanlijama) poslije toga se s njima nikako drugačije nije postupalo. A. Asman (2011: 103) piše da postoje dvije dimenzije prilagođavanja zajednica u zemljama domaćina:>>(i) akulturacija, koja podrazumijeva „prihvatanje i usvajanje osnovnih elemenata lokalne kulture, jezika i životnog stila, njenih metoda funkcioniranja i popularne zabave, njena kodeksa oblačenja i nacionalne kuhinje”, a od generacija rođenih u zemlji domaćina očekivalo se da se ovaj proces nastavi dalje, i (ii) socijalna asimilacija, koja je uvjetovana „sudjelovanjem u mrežama ekonomskih, religijskih i političkih institucija”<<. Međutim, sam autor priznaje da ovi procesi uopće nisu jednostavni. Asman također smatra (2011: 154-155) da: >>unatoč tome što se manjina bori

za integraciju u želji da bude prihvaćena u nacionalnoj kulturi i vladajućem miljeu, ona se susreće sa neprijateljstvom socijalnog okruženja koje stvara prema njima diskriminatornu lokalnu strukturu i koje odbija integraciju manjine, pa makar ona odbacila svoj nasljeđeni identitet<<.

Integrativni proces sedentarnih Roma bio je sasvim spor i zbog njihovog „nedostatka kvalifikacija”, „nedostatka kulture” i neprestanoj socioekonomskoj marginalizaciji koja je prelazila sa generacije na generaciju. Sve do danas, taj odnos prema njima se produbljivao i postajao sve lošiji. Romi Arlije su postali zarobljenici fantazmatične tradicije koju su zatim opisivali i kulturolozi i književnici, i u takvoj situaciji, kako to navodi Tzvetan Todorov (2010: 151): >>ta fantazmatična tradicija postaje dio njihovog mentalnog sklopa<<. Romi su postali „predmet” kojim su raspolagali i kršćani i muslimani. Takav tretman uključuje „obezvjeđivanje i isključivanje manjina koje imaju različite nacionalne, etničke i religijske tradicije i identitet. To je rezultat „lokalnog univerzalizma dominantne grupe”. Tako se pojavila indiferentnost i netolerancija prema sedentarnim Romima u Makedoniji i pored toga što su oni stalno nastanjeni građani te zemlje, što je u tijesnoj vezi i s poviješću, kulturom i književnošću. To dovodi do procesa samoekskluzije Roma, što označava i nezainteresiranost za lokalne jezike i lokalne kodekse ponašanja. Oni se radije drže tradicionalnog romskog jezika, kodeksa ponašanja u izoliranim romskim mahalama (getoima), razvoja svoje tradicijske kulture, ljaramanstva (mješavina mnogih vjerovanja) i sl. To donosi još i pojavu različitih aspekata kod lokalnog stanovništva. Oni, kao „napredniji” vjeruju da „postoje značajne razlike između njih i marginaliziranih Roma. Za njih su Arlije samo drugačiji i potčinjeni, narod sa zaostalom kulturom (jer ne zalaze u njihove mahale kako bi ju mogli upoznati) za razliku od većinskog stanovništva. Takav pristup dovodi do ignoriranja romske kulture, umanjivanja njihovog ljudskog dostojanstva i vjerovanja da je to sasvim normalno jer su oni pripadnici „nomadskih plemena” koji remete njihove povijesne vrijednosti. Romi sve to prihvaćaju šutke, kao da je ta ekskluzivna politika uobičajena pojava, postaju inferiorni i misle da je besmisleno buniti se protiv diskriminacije. U obzir bi se trebalo uzeti J. Habermasovo mišljenje (1987: 145): >>Diskriminacija se može eliminirati [...] samo procesom inkluzije koji je dovoljno osjetljiv prema specifičnim razlikama kulturnog miljea pojedinaca i grupe<<. Međutim, većinskim je zajednicama u Makedoniji teško prihvatiti takvo mišljenje, jer se njihova slika o Romima temelji na nagomilanim i sustavnim

predrasudama i stereotipima, kolektivnoj osudi i šabloniziranju, koji se prenose još od njihovoga dolaska na tlo Makedonije pa sve do današnjih dana.

Kako Elizabeta Šeleva navodi u svojoj knjizi *Od dijalozima do intertekstualnosti* (2000.), objašnjenje toga kako Drugi postaje opsesivna tema te pojave Drugog kao epistemološke kategorije može se naći kod Mihaila Bahtina (1991: 38): >>Samo u drugom čovjeku meni je dano živo, estetski (i etički) uvjerljivo preživljavanje čovjekove konačnosti<<. Kao takav, >>Drugi dobiva ramnopravan status i veoma veliku ulogu neophodnog, sastavni element samog jastva. Kao takav, Drugi ostaje poseban, samoglasan, različit, heteroglotičan i nesvodljiv, a ne apsolutno proturječan i stran, kao što je to u tradicionalnim teološkim, sociološkim i psihološkim konceptima<<. Još, kako dodaje E. Šeleva (2000: 63), >>u tekućim kulturološkim i teorijskim raspravama, oko problematike Drugosti, primjećuje se i jedna šira metaforička konotacija. Postmoderna teorija u Drugom projicira imperativ obnavljanja i podršku kritičkog odnosa prema poretku koji je otežan sustavnim, represivnim, monološkim strategijama za potiskivanje razlika, bez obzira na to na koju se vrstu razlika odnosi – individualnu ili kolektivnu (kulturnu)<<. Dalje E. Šeleva (2000: 64) navodi Bahtinovu genijalnu anticipaciju u danas aktualnim raspravama i opsesijama vezanim za problematiku Drugog u okvirima poststrukturalističke kritike i teorije te oblik danas aktualnog međukulturnog diskursa u čijim aspektima trebamo >>tražiti aspekte antropološkog komparativizma u kojemu Drugi dobiva konačno epistemološko i ontološko rješenje i značenje<<.

Ako sve ovo pogledamo sa gledišta Roma, oni dobivaju jednu dopunsku kategoriju Trećeg (ili vječito odsutnog Drugog), koji je nevidljiv i „nedodirljiv” („poklapa se sa terminom *Athinganoi*”). Sama izolacija im daje značenje da oni nisu konstitutivni element koji zauzima mjesto u komunikativnom aktu u kulturi jednog društva. Oni ne mogu biti dio cjeline u općim makedonskim pogledima na društvo koje zajednički grade. To je za njih jedan sasvim tuđi ideološki izraz. Za njih se još uvijek vjeruje da imaju drugačije poglede na svijet i da su ti pogledi dio određene mistike i da je stvorena distanca dovoljan dokaz da oni nisu vrijedni biti u komunikaciji sa drugima. Vjeruje se da trebaju ostati sami u „svom mitskom svijetu”. Za njih se „već u općoj povijesti i u različitim kulturnim epohama potvrdilo da oni nisu i ne trebaju biti dio kulturno-književno i umjetnički određenog makedonskog društva”. Vjeruje se da kod njih ne postoji princip dinamičnosti i promjena, i zato kao Treći

(odustni) ne trebaju imati važnu ulogu u društvu. Prema Arlijama se postupa na način da oni „moraju” slušati tuđe riječi, i „ne smiju progovoriti”. Oni su samo „oplemenjeni divljaci”.

2.7.1. Nedostatak dijaloga: Arlije kao “oplemenjeni divljaci u makedonskoj književnosti i umjetnosti

Nedostatak dijaloga, koji nije samodijalog u zajedničkom prostoru nego u sebi sadrži i hermeneutički smisao, za Rome podrazumijeva jaz između „dva odvojena lica”. Kad nema dijaloga, to znači da samo postoje monolozi. Ako postoji monologizam, onda postoji i autoritarni monološki sud koji je nametnut od većinske zajednice. Taj sud je uvijek predstavljao istinu. Svaka je njihova riječ bila prihvaćena uz predrasudu da lažu („Циганите секогаш лажат“/„Cigani uvijek lažu”– vjerovanje koje je u Makedoniji i na širem balkanskom prostoru prisutno i do danas).

Tako je u tom monologu postavljena jedna apstraktna svijest, koja duboko proturiječi osnovnim, personalističkim i relativističkim odnosima ne-Roma i Roma. Za Rome su uvijek postojale već unaprijed određene „epistemološke sheme”, kojima su se morali prilagoditi u makedonskom društvu. Romi vjeruju da će se uvijek prije vjerovati riječima Gadže nego riječima Roma. To ih je dovelo do samoekskluzije i povlačenja u romsku zajednicu. Ekskluzija je pak postojala jer je u kulturi Makedonaca, Turaka i Albanaca postojao monologizam, čime su Arlije bili isključivani iz svih dijaloga na makedonskom prostoru. Inovativnost, transformativnost i dinamičnost nisu bili rado prihvaćeni kad se radilo o književnom ili kulturnom impulsu Roma. Oni su uvijek bili na početku. Za većinske su zajednice ta književnost i ta kultura predstavljaju „romsku tradiciju”, a kad se radi o tradiciji (tako su vjerovali), onda se ne može doći do promjene i transformacije.

Ako pogledamo skup asocijacija koje je sabrao Liegeois (2009.) te ih uporedimo sa asocijacijama većinskih naroda u Makedoniji, onda možemo zaključiti sljedeće: (i) postoje različita pejorativna imena za Rome (*cigo, mango, baci* i sl.) – što znači: *prljav, ljenčina, lopov, vucibatina*; (ii) pojam „да се циганчи”(cigančiti se) znači *nagoditi, smanjiti cijenu, ponašati se nekulturno, tražiti nešto besplatno, prositi* i sl.; (iii) „crn kao ciganin” znači „ružna osoba”; (iv) „oblačiti se ciganski” znači *oblačiti se neukusno, šareno, neuredno*; (v) isto tako, omalovažava se i jezik Roma kao i njihov naglasak dok govore makedonski, albanski ili turski jezik, jer im je naglasak specifičan. To je to karikiranje jezika koji

spominju i filmski kritičari; (vi) „циганска работа” (*ciganska posla*) je prljav ili bezvrijedan posao, ili nemoralna radnja.

U selima ih ljudi uvijek smatraju skitnicama bez zemlje, u gradu marginalcima sa periferije i nediscipliniranim radnicima, a općenito je mišljenje o njima da su ljudi bez zakona i vjere. U daljem tekstu o generalizaciji stereotipa i predrasuda J.P. Liegeois (2009: 189) navodi:

Zlouporaba slike o Ciganinu u književnoj je riječi doživjela manipulaciju u rasponu od romantičnog folklora do propovjetki sa zastrašujućom porukom, ali je još gora u dnevnom tisku i crnoj kronici, koji katkad znaju vrlo brzo proglasiti nekoga „kraljem Cigana” ili tvrditi – često bez temeljitog istraživanja ili višestruke potvrde – da je neki zločin počinio Ciganin ili osoba „ciganskog izgleda”... Novine prenose i otvorena pisma odbora iz pojedinih gradskih četvrti i pisma čitatelja – u pravilu anonimna – u kojima se navode razlozi zašto ne žele Rome za susjede... Danas ne postoji država u kojoj predrasude i stereotipi nisu sastavni dio teške situacije u kojoj se nalaze Romi. (Liegeois, 2009: 189)

Tradicionalnost Roma označavala je njihovu nemogućnost prihvatanja dinamičnog načina života. Za ne-Rome oni su „robovi” svega što se naziva „romska tradicija, romska kultura i romska književnost” te ona ne treba biti dio jedne zajedničke kulture koja potječe sa makedonskih prostora. Preslikavaju se i negativne slike o Romima koje prevladavaju među narodima susjednih država. Tako makedonski intelektualci, koji su se obrazovali najviše u Srbiji i u Bugarskoj (i u tim državama Romi su *Arlije* jer su starosjedioci jednako kao i u Makedoniji- *moja bilj.* na empirijskoj osnovi), prihvaćali su mišljenja tamošnjih „dobrih poznavalaca Roma”. Zatim tu presliku po povratku u Makedoniju plasiraju većinskom pismenom stanovništvu. Romi koji nisu bili pismeni, nisu ni mogli pročitati što se o njima piše. Kao potčinjeni nisu ni govorili, odnosno, kako to navodi Spivak (2011: 104), >>s kakvom sviješću u glasu mogu oni ušutkani (subaltern) govoriti?<<. Tako do makedonske javnosti najprije dolaze „znanstveno-istraživački radovi”⁴⁹ Tihomira Đorđevića. Njegovi zapisi (1910: 48) govore da:>>Cigani ne mogu nikako biti tvorci svoje vlastite glazbe, niti tvorci glazbe nijednog naroda<<, da Romi glazbu >>dekarakteriziraju i ciganiziraju<<, te da >>oni ne razumiju smisao i bit ijedne vrste glazbe<<. Produbljavao se i razvijao negativan

⁴⁹ Tihomira Đorđevića i njegova razmišljanja prihvatili su brojni balkanski istraživači Roma (*Aleksandra Mitrović*, op. cit., str. 13)

stav prema romskim tradicionalnim zanatima. U članku „Čime se Cigani drže kao narod“, objavljenom u *Srpskom književnom glasniku* 1.siječnja 1914., kasnije pretiskanom u zbirci *Naš narodni život*, (1914: 7), odmah na početku T. Đorđević postavlja pitanje:>>Što je to što Cigane odvaja kao zasebnu grupu ljudsku, kao narod?<<, i odmah zatim daje svoj odgovor:>>Ja mislim, odmah da kažem, da Cigane izdvaja od drugih naroda i održava kao zaseban narod još jedino njihovo zanimanje i uslijed njega poseban način života<<. Ovakva mišljenja slijedio je i Vladimir Dvorniković (2000: 242-244), koji navodi da su Romi >>ostali van jugoslavenskog amalgama i da se samo izuzetno može primijetiti nešto ciganske primjese kao najcrnje nijanse u skali levantinskog crnila<<. U kontekstu objašnjenja romskih narodnih priča ugledni akademik bosanske akademije Rade Uhlik (1982: 1-10) proizvodi daljnje predrasude i stereotipe ne samo o Romima, nego i općenito o *drugacijima*. On Rome gleda isključivo kroz prizmu Roma Čergaša iz BiH, a ne kao stalno naseljene Rome na drugim prostorima i zato je u njegovom radu puno nelogičnosti, čak i u lingvističkim radovima:

Ne umiju svi Romi podjednako lijepo i glatko prepričavati svoje priče, kao što ni svi Židovi nisu odlični trgovci. Vole „izvoditi priče“ i razvezati ih polako, jer im se, po istočnjačkom običaju, nikada ne žuri. Osim toga, priče u prijevodu djeluju suhoparno i gube svoj sjaj. Iz njih ne izbija neposredan duh romskog jezika, nekadašnjeg jezika indijske džungle.

Martin Kovats pak pod Uhlikovim utjecajem navodi:

Ova zamišljena zajednica ne dijeli zajednički jezik (samo mala manjina govori jedan od desetine međusobno čestih nerazumljivih narječja) kulturu, religiju, identitet, povijest ili čak nacionalnost. Čak i unutar zemalja romske su zajednice difuzne i raznolike i ne funkcioniraju u bilo kojoj vrsti zajednice. (Kovats, 2003: 4)

Prvi koji je prekinuo to tradicionalno ne-romsko vjerovanje i koji je krenuo u pohod davanja argumenata i analizu o pravoj romskoj kulturi je profesor Šaip Jusuf. Želio je stvoriti dijalog između romske kulture i kulture Gadža. Na njegovu se inicijativu u osamdesetim godinama u Institutu za folklor „Marko Cepenkov“ Skopje otvaraju istraživanja o romskoj tradicionalnoj kulturi čime se želi dokazati da je ona kod Roma Arlija raznorodna i obimna. Pažnja je bila usmjerena na bit romske tradicionalne kulture i njeno promatranje u aspektima

osobnog i kolektivnog senzibiliteta. Smatrao je da se Romi trebaju istraživati metodama etnoloških istraživanja jer bi se samo tako mogla srušiti vjerovanja utemeljena na istraživanjima u okvirima deskripcije nomadskog načina života Roma, a ne deskripcije njihovog sedentarnog načina života.

Tako su, u okvirima institucija, započele rasprave o dubokoj ambivalentnosti i uopćenosti romske kulture. Započeta su sustavna istraživanja njihovih životnih iskustava i saznanja za koje se smatralo da mogu biti dragocjeni modernom čovjeku. Zalaganje za stvaralački i objektivni pristup donio je svoje prve rezultate i to na poprištu aktivnog duhovnog i intelektualnog života Arlija. Suvremena je znanost počela sa sustavnijim radom, počela je argumentirati i većinskom stanovništvu dokazivati da Romi mogu i znaju raditi ono što i ne-Romi. Tako se već govori o pisanju romskih djela.

Djela koja se vezuju za tradicionalnu kulturu stvara čovjek, Rom, za kojega znamo da je i zanatlija i stvaralac, jer njegovo stvaranje podrazumijeva kontinuitet potvrđen generacijama, jer se u sličnom obliku javlja u dužem vremenskom (stoljetnom) razdoblju. Snaga romske tradicionalne kulture leži u njenoj „regeneraciji” i „reinterpretaciji”. Njihova kulturna baština nije samo ono „šire” shvaćanje njih samih, nego i „uže” (narodna književnost, tradicionalni zanati, nošnje i sl.), a uz to se mora promatrati i njihov cjelokupan duhovni prostor i njihova nadaleko čuvena „sloboda”, u čijim okvirima su se razvijali i još uvijek razvijaju Romi Arlije na ovim prostorima. Takva spoznaja te kulturne baštine istinski je i pravi poduhvat za daljnji pozitivni stvaralački rad i produbljivanje spoznaja o njima kao o sedentarnim Romima. Stvaralačka emocija kao veza fiksirana u tradiciji i prenesena u raznovrsnim oblicima kroz povijest, mogla bi, po našem osjećaju, biti i strukturni model stabilnijih spoznaja o Romima.

3. KNJIŽEVNI I JEZIČKI ASPEKTI KULTURE ROMA ARLIJA

3.1. Narodna usmena književnost kod Roma

Već smo spomenuli da se romska usmena književnost uglavnom proučava u Institutu za folklor u Skopju. Usmena književnost⁵⁰ kod Roma, kao i kod ostalih naroda, podrazumijeva arhaične oblike usmene tradicije i dio je romske kulturne baštine.

O narodnoj usmenoj književnosti Roma Tatomir Vukanović (1983: 336-337) govori da: >>se ona odlikuje izvjesnim rudimentima romskog iskonskog usmenog stvaralaštva, sa kojima su se asimilirali razni problemi i pojave, iz usmene narodne književnosti sa Istoka i u njima neke pojave preuzete iz usmene narodne književnosti suvremenih balkanskih naroda<<. Romima Arlijama omiljene su narodne pripovjetke i najviše su zastupljene bajke, mitovi i legende, a zatim i kratke priče.

Među Romima u prošlosti postojali su i profesionalni pripovjedači narodnih pripovjedača (*mišimdžije*), koji su prepričavali sve oblike usmene književnosti u romskim zajednicama odnosno mahalama. Ime su dobili od stalnog izgovaranja riječi *mišim*⁵¹ (Priče su im počinjale sa: *Phenena mišim kaj [...] Govorili su da tobož/kobajagi; Vov mišim sine peske čorolo*

⁵⁰ **usmena književnost** je vrsta kazivanih ili pjevanih tradicijski uobličenih tekstova u živoj izvedbi ili u zapisu. Od romantizma s nazivom narodna književnost (češće poezija) podrazumijeva arhaične oblike usmenih tradicija. Naziv narodna poezija upotrijebio je M. E. de Montaigne (16. st.) za vrlo heterogene vrste pjesama. Moderno poimanje potječe od J. G. Herdera (18. st.), koji spominje narodno pjesništvo, narodnu poeziju, narodnu pjesmu (*Volkslieder*, 1778.). Pojam narod (*Volk*) Herder upotrebljava kao skupnu oznaku za stvaralačke nositelje tradicije. [...] Tekstovi se prilagođuju idealnim modelima stila narodnog pjesništva, shvaćenoga kao neindividualna poezija koja spontano izvire iz narodne duše. Višeznačnost atributa *narodno* potječe iz romantičkoga razumijevanja pojma *narod*. Engleska riječ *folk* označuje slabije obrazovane pripadnike širih društvenih slojeva, negdašnje niže staleže (*narod, puk*) [...] Termin folklor danas često pokriva duhovnu ili ukupnu narodnu kulturu. Za američku folkloristiku pojam narod (*folk*) označuje svaku skupinu ljudi koja ima neki zajednički čimbenik – zanimanje, jezik, religiju i na toj osnovi izgrađenu zajedničku tradiciju[...] Atribut *narodno* podvrgava se kritici zbog romantičarske neodređenosti (Giovanni Battista Bronzini) i zamjenjuje atributom *tradicijsko* (tradicijska kultura). Termin narodna književnost (i srodni nazivi s atributom narodni) rabi se i danas u kulturno-povijesnom kontekstu kad obuhvaća i književnopovijesnu komponentu, ali nije prikladan za pojam usmenoga stvaralaštva. Usmeno književno stvaranje imenuje se različito (narodna ili pučka poezija, narodna književnost, narodno stvaralaštvo, folklor, folklorna književnost, književni folklor, usmena književnost, tradicijska verbalna umjetnost, verbalni folklor i dr.) i predmet je više istraživačkih područja i disciplina: znanosti o književnosti, lingvistike, folkloristike, etnologije, kulturne antropologije, sociologije, povijesti. [...] Iz mnoštva komunikacijskih činova slijede varijante (inačice), koje se razmatraju kao jednakovrijedni tekstovi. Razlikovanjem triju razina analize verbalnoga folklor (prema Dundesu: *tekstura, tekst, kontekst*) otvara se pristup tumačenju zapisa iz prošlosti. (<http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=63417>, pristupljeno 18.06.2010.)

⁵¹ **mišim** - rom. ono što bi u hrvatskome jeziku značilo: tobože, ili se izražuje turcizmom **kobajagi** (**bajagi**) (moja.bilj.)

manuš [...] *On si je bio tobož/ kobajagi siromašan čovjek* i sl.). To se pripovijedanje uglavnom vezuje za zimu, za sjedeljke u kućama gdje su se ljudi sastajali i slušali mišimdžiju kraj vatre. Te su priče protkane pripovijedanjem i pjesmama koje su pjevali glavni junaci tih priča, pa se otuda pojavljuju i narodne pjesme. Obično su trajale dugo. Jedna se priča zajedno sa pjesmom prepričavala i više od dva sata. Usmeno narodno stvaralaštvo prenosilo se s koljena na koljeno.

3.2. Stare romske priče i njihove karakteristike

Na proces usmene predaje, u kojemu vrlo značajnu ulogu imaju njegovi nositelji, utječu razni uvjeti i čimbenici koji u nekim razdobljima mijenjaju oblik priče. No, usprkos tome da vrijeme mijenja oblike priče, uočeno je da u romskoj narodnoj književnosti postoje određene konstante i ustaljenost tih priča. To su, na primjer, vrste i rodovi, određene teme i motivi, tipovi junaka, osobine likova itd. Romski naziv za mitove je „purane paramisja” (*stare priče*), dok je naziv za *izmišljene priče* „mišim paramisja” (češći termin kod Roma, pa ćemo taj termin i rabiti). Otud je i sam pripovjedač dobio naziv *mišimdžija*.

Kod Roma, kao i kod drugih naroda, opće karakteristike usmene književnosti su njihovo kolektivno oblikovanje, jer je u tom oblikovanju sudjelovalo više pojedinaca u različitim vremenskim razdobljima i društvenim uvjetima. U prvobitnom obliku oni su individualnog karaktera, no poslije se pojavljuje veći broj nositelja koji unose i promjene u te tvorevine romske usmene književnosti. Ta kolektivnost stvaranja usmene narodne književnosti kod Roma ne isključuje mogućnost izražavanja individualnih osobina mišimdžija i pjevača (*gilavno*, pl. *gilavne*). Ova vrsta književnosti se je, zbog prenošenja usmenim putem (kao i navedenih društvenih uvjeta, vremenskoga razdoblja i prostora) neprestano mijenjala. To se mijenjanje odvijalo svakako i zbog toga što ju Romi nikad nisu ni zapisivali, a primanje te usmene književnosti je najčešće kolektivno. Priče i pjesme se pripovijedaju pred manjim ili većim skupovima i uvijek se prilagođavaju ukusu određene publike. Jedna od karakteristika romske usmene književnosti je i njihov sinkretizam, jer su se narodne pjesme često pjevale uz ples i Romi su na ovim prostorima preuzeli i primitivne oblike glume (u ritualima i kod pjevanja dodolskih pjesama). Ujedinjavanje usmenih tvorevina bilo je izloženo kolektivnim shvaćanjima i to se ujedinjavanje vršilo neprekidno kako su se mijenjala vremena i socio-

ekonomski položaj Roma kao i prema utjecaju same duhovnosti (poganstvo ↔ islam ↔ kršćanstvo). Različita se shvaćanje najbolje vide u parodijama, šaljivim pričama i poslovicama, kao i u pričama sa erotičnim sadržajem.

Kod Arlija možemo govoriti o ujednačenosti shvaćanja tvorevina starijeg postanka i onih koje su kod njih nastale u patrijarhalnoj kulturi. Pored razlika u kulturnom razvoju, usmena književnost sadrži i dodatke i gledišta raznih generacija i različitih romskih skupina. Karakteristična je i široka uporaba ustaljenih motiva i sižeja u različitim kombinacijama. Samo mijenjanje načina života dalo im je dovoljno nove građe, a pjevači su radije upotrebljavali stare, ustaljene motive i nisu nastojali smisliti nove. Motivska građa se ne mijenja puno i velike promjene nastaju tek onda kad su se stala događati velika povijesna zbivanja na geografskom prostoru gdje su naseljeni ili kod promjene religijske ideologije i kulturne orijentacije u sredinama gdje duže obitavaju. Ustaljene su i kompozicijske sheme i u njima su zastupljeni opći principi te se rabe opći tipovi kompozicije. Tako možemo sresti udvajanje radnje i dvostranost prikazivanja, naročito kod pripadnika muslimanske vjeroispovjesti. Postoji ustaljenost situacija i pojedinosti koje se u romskoj usmenoj književnosti kazuju na isti način i istim redoslijedom riječi, naročito na početku i završetku, a ta se mjesta nazivaju „opća mjesta”. Sadrže stalne epitete i ustaljene brojeve (karakteristični su brojevi 7, 9, 12 i 40), uobičajene usporedbe, simbolička imena, hiperbole i kontraste (te hiperbole i kontraste često srećemo u različitim pripovjetkama i pjesmama i nema detaljnih opisa, nego su to samo izražene crte pojačane uporabom hiperbola ili kontrasta).

Primjeri brojeva u romskim pričama su: ...*sine peske mišim kaj sine 7 phralja*... (bilo je jednom tobož 7 braće), ... *i phurt kerde mišim 9 phirne* (most je sagradilo tobož 9 majstora), ... *12 bara kamljol mišim te čhive thaj o pani nakhel len thaj palo adava te pie* (moraš postaviti tobož 12 kamena da bi se poslije toga voda pila), ... *kamljol mišim te nakhen 40 dive thaj palo adava te ikljovel avri te dikhel o kham* (treba tobož proći 40 dana da bi mogla izaći na svjetlo sunca).

Romi koji su prenositelji te usmene narodne književnosti ne nastoje naći nova izražajna sredstva, nego upotrebljavaju ona sredstva koja su se rabila još pri prvom pripovijedanju. Individualan izraz je konvencionalan i obogaćuje se novim djelovanjem veoma sporo. Ta je ustaljenost karakteristika i drugih usmenih književnosti, ne samo romske, i jedina nit koja ih veže je kolektivni karakter, jer se mišimdžije ne osjećaju kao individualci, nego pripadnici kolektiva. Ono što mišimdžije dijeli od ostalih je moć pripovijedanja i jezik koji se razlikuje

od svakodnevnog govornog jezika. To je dugo izgrađivan jezik koji u sebi sadrži arhaičnost u riječima, sintaksi i morfološkim oblicima kojima se postiže svečani i poseban svijet pripovijedanja. Jedni te isti motivi često dobivaju različita imena lica i mjesta događaja ili se radnja odvija u nekom drugom kraju. Bitna činjenica je da jedan pripovjedač ili pjevač jednu priču ili pjesmu nikad neće ponoviti u potpuno istom obliku dva puta. Vjerovalo se da unošenje promijena povećava pažnju slušatelja koji su priču već čuli tako da mu se pri ponovnom slušanju čini zanimljivija i dobiva novi oblik (kao novo čitanje u pisanoj književnosti). Takvim se mijenjanjem dobiva noviji život usmene tvorevine koji se odvija u sinkroniji (u horizontali) čija je odlika jedno vrijeme, ali različita sredina i prostor, te dijakorniji (vertikali), u različitim vremenima i generacijama. Nastaje određeno prilagođavanje publici koja je spremna slušati, prema njihovoj želji za šalom ili ozbiljnošću. Na taj način priča čuva sve elemente koje se odnose na shvaćanja, poglede i različite romske skupine.

3.3. Proces stvaranja i razvoja usmene književnosti kod Arlija

Utjecaj kulture ostalih naroda obogatio je usmenu književnosti Arlija novim sadržajima. No, u njoj je ostala ona stara jezgra koja svoje korijene vuče iz drevne prošlosti Roma kad se ta književnost prenosila isključivo usmenim putem (u agrafijskom razdoblju). Ta je stara jezgra kod sedentarnih Roma doživjela razvoj, jer su njihove mahale predstavljale plodno tlo za njihov kontinuirani razvitak. Taj proces stvaranja i razvoja usmene književnosti kod Arlija možemo objasniti ovako:

1. Iako su Romi naglo prešli sa paganstva na kršćanstvo i islam, njihova je narodna književnost zadržala paganske elemente.
2. Ta usmena književnost nije bila kristijanizirana i prilagođena kršćanskim shvaćanjima, stoga su te narodne umotvorine bile osuđivane od kršćanske Crkve. Romi su ih u svojoj mahali čuvali. Uspjeli su ih dugo sačuvati, jer se kod Roma ta književnost nije zapisivala kao kod ostalih naroda, a kršćanstvo na njega nije imalo utjecaja.
3. Najveći broj Roma Arlija došao je na ove prostore za vrijeme Osmanskoga Carstva, gdje Osmanlije nisu dozvoljavali pisanu književnost. Stoga se umjesto pisane književnosti razvijala usmena, čime je usmena književnost kod Roma doživjela novi procvat. Oni Romi

koji su na tim prostorima živjeli sedentarno prije dolaska Turaka, u predfeudalnom razdoblju, imali su mogućnost pak živjeti rodovskim i plemenskim načinom života i očuvati sve svoje plemenske i obiteljske tradicije te njegovati svoje običaje.

4. Nakon slabljenja Osmanskoga Carstva, ponovno dolazi do obnove patrijarhalnih društvenih oblika u romskim mahalama, u kojima je usmena književnosti još uvijek bila živa. Ona se u tom razdoblju ponovno pojavljuje u novom obliku. U to vrijeme su nastale njene najbolje tvorevine ili dobile završni oblik. To je tako bilo sve do završetka Drugog svjetskog rata.

5. Industrijalizacija nakon Drugog svjetskog rata dovela je do gubljenja važnosti pripovijedanja usmenih priča u romskim mahalama, i time se romsko pripovijedanje i pjevanje počelo prividno zaboravljati i gubiti i postalo je dio *nesvjesnog* u romskom kulturnom pamćenju.

Kod Roma Arlija razlikujemo pripovijetke, lirske pjesme, lirsko-epske pjesme (po obliku su epske, i to u epskom desetercu, a po sadržaju lirske, jer govore o privatnom i obiteljskom životu i osjećajima), i kraće vrste usmene književnosti kao što su poslovice, pitalice ili zagonetke.

Kakve su njihove pripovijetke, lirske pjesme, lirsko-epske pjesme, poslovice, pitalice i zagonetke, to možemo vidjeti u primjerima koje smo sakupili prilikom istraživačkog terenskog rada u Makedoniji. Taj sakupljački rad (koji je radio Romsku kulturni i edukativni centar *Darhia*- Korijeni u razdoblju od 1998. do 2006.) je nama pomogao da po prvi put zapišemo mali dio romske usmene predaje i da damo svoj doprinos pisanoj narodnoj književnosti.

Ovi izdvojeni primjeri pružaju sliku gore navedenih općih karakteristika usmene književnosti Roma Arlija. O njihovu zaboravljanju govori i podatak da smo ih nalazili samo kod Roma koji su stariji od 80 godina. Čini se da usmena književnost među mlađim generacijama više ni ne postoji. No, zahvaljujući usmenoj književnosti (koju smo sakupili i zapisali) romski je jezik na ovim prostorima preživio već i više od 1000 godina.

O tom načinu preživljavanja balkaniziranog indijskog romskog jezika (u Težakovom objašnjenju uloge usmenog stvaralaštva u očuvanju jezika) nalazimo i objašnjenje o očuvanju romskoga („balkaniziranog indijskog”) jezika i njegovom razvoju u budućnosti:

Riječi su kao i ljudi: rađaju se, rastu, putuju, prelaze međe općina, pokrajina, država, prilagođuju se, preoblikuju se, mijenjaju narod i državljanstvo, razmnožavaju se, stare i umiru, a – za razliku

od ljudi, slično bogovima – mogu i uskrsnuti. Mrtve pokopane duboko u zaboravljenim rječnicima, knjigama, spisima, mogu jednog dana oživjeti i ponovno izvršavati svoju komunikaciju, poetsku ili bilo koju drugu funkciju. Sve to riječ nije sama po sebi, nego po stvaraocu i imaocu – čovjeku. Da bi riječ bila pokretačka i stvaralačka, čovjek je mora poznavati i umjeti njome virtuosno vitlati ... (Težak, 1990: 7)

3.3.1. Usmeno prenošenje sljedećim generacijama

Romi svoj jezik komunikacije nisu našli u „duboko pokopanim rječnicima, knjigama, spisima” ili u nekom njihovom zapisanom tragu, nego su ih našli u dubokoj romskoj memoriji koja je stoljećima bila samo riječ i koja je ostala živa samo zahvaljujući usmenom prenošenju generacijama mladih koji su ju nastaviti prenositi drugim generacijama.

Ovim primjerima pokušat ćemo prikazati samo mali dio onoga što je zapisano. Priložit ćemo njihov cjeloviti oblik, da bi kao takvi došli do sljedećih generacija.

Mit o postanku Roma spada i u popularne mitove, jer je uvršten u razne antologije mitova i legendi svijeta, i često se širio sredstvima masovne komunikacije:

Jednoga dana Bog je odlučio stvoriti ljude. Uzeo je glinu i od nje oblikovao čovjeka. Zatim ga je stavio u jednu posudu i posudu postavio na vatru da se figura ispeče. Potom je pošao u šetnju. Kad se vratio, čovjek je bio sav zagoren i potpuno crn.

Taj je čovjek postao predak crnaca.

Nezadovoljan svojim djelom, Bog počeo iznova stvarati čovjeka. Opet je uzeo glinu kojom je oblikovao figuru čovjeka. Zatim je tu figuru stavio u posudu i posudu postavio na vatru da se figura ispeče. Iz straha da ne zagori i čovjek postane crn, Bog je prerano skinuo posudu. Čovjek je bio potpuno bijel.

Taj je čovjek postao predak bijelaca.

Nezadovoljan svojim djelom, Bog je po treći put napravio figuru od gline, stavio ju u posudu te posudu postavio na vatru da se čovjek peče. Taj čovjek bijaše najbolje ispečen i imao je boju zlata.

On je predak Roma. (Đurić, 2010: 40)⁵²

⁵² Usp. Clebert, Jean Paul, *Cigani*, Stvarnost, Zagreb, 1967 u kojoj se navodi ova i još romskih priča koje je zapisivao od Roma Arlija u Makedoniji

U romskim mitovima, legendama, bajkama i pričama vidljiva su pitanja koja su si Romi često postavljali. To je pitanje o njihovom siromaštvu i vječnom traganju za „svojom” zemljom. *Kako su Romi ostali bez imovine? Kako su Romi ostali bez zemlje?*

(Primjer uporabe riječi *mišim* kad se priča pričala na romskom jeziku je sljedeći: *Sine peske mišim kaj sine, ano jekh purano vaxt, mišim ano jekh baro than phenen mišim kaj mišim dživdinena sine peske mišim but sela [...]*

U davna vremena, u golemom naselju podno velike planine, u slozi i zajedništvu živjeli su različiti narodi. U blizini je tekla rijeka koja je bila glavni izvor hrane svim ljudima koji su tamo živjeli. Rijeka je bila mirna i čista. U njoj se mogao pogledati svako tko je poželio vidjeti svoje lice kao na zrcalu. Sunce je tom liku davalo obrise i tom zrcalu stvaralo okvir. I bijeli oblaci su također davali okvir tom ogledalu. Sve je bilo bajno.

Prije početka zime svi su se zajedno trudili skladišta napuniti hranom, lovci su odlazili u lov i vraćali se s bogatim ulovom, a mijehove su do vrha punili vinom. Kad je posao bio obavljen, žitnice pune, a hladna zima već kucala na vrata, zlatna su momačka grla u isti glas zadovoljno zapjevala pjesmu nad pjesmama.

Tako su narodi vijekovima živjeli vrlo složno, predano sudjelujući u napretku cijele zajednice. No, s vremenom se naselje širilo, postajalo sve veće, a zatim i pretijesno da bi svojim zalihama prehranilo sve one koji su tamo živjeli. Tako su pomalo započele i svađe među njenim stanovnicima. Razmirice su postale sve češće i, kako ne bi došlo do većih problema i krvoprolića, gospodin Bog zatražio je da se k njemu pošalje po jedan predstavnik svakog pojedinog naroda koji je tamo živio, kako bi im svima dodijelio vlastitu zemlju i djelatnost kojom će se baviti.

Narodi su izabrali svoje poslanike, koji su prije svitanja krenuli na put da bi našli svoje mjesto pod suncem. Put do Božje palače bio je dug i naporan. Nakon višemjesečnog hoda, stigli su na sam cilj. Zaustavili su se uz obližnji izvor kako bi se umili i isprali putnu prašinu, te se dostojno dotjerali za izlazak pred gospodinom Bogom.

Sljedećeg dana, prije osvita zore, svi poslanici su uranili, silno uzbuđeni što su stigli do cilja – raskošnih božanskih dvora. Jedino je romski poslanik, umoran od puta, želio još malo odspavati. Uzalud su ga budili, Rom nije imao snage ustati. Na kraju su morali krenuti bez njega.

Kad su stigli do veličanstvene palače, gospodin Bog je zasebno primio svakog predstavnika te svakom narodu odredio njegovu sudbinu. Svim je narodima namijenio da budu posjednici vlastitog komada zemlje i naredio im da njeguju, oplođuju i izgrađuju stečeno, da ne posežu sa tuđim posjedom, da pomažu svojim bližnjima te da im zavist ne pomućuje oko i um, kako ne bi ulazili u svađe i sukobe sa pripadnicima svog ili drugih naroda. Zadovoljni onim što su čuli, zahvalili su se i napustili prekrasnu palaču.

Na povratku su zatekli Roma kako još uvijek spava. Probudili su ga i upozorili da požuri, jer će se vrata palače uskoro zatvoriti.

Međutim, romski se poslanik ni do večeri nije uspio razbuditi i otići na primanje. Tek je sutradan stigao pred veličanstvenu Božju palaču. Bog je pričekao da se popne do njegovih odaja, prilično ljut zbog neopravdanog kašnjenja.

Rom se ponizno pokloni:

- Bože, ja nisam mogao stići na vrijeme, savladao me san pred samim ciljem. No evo me, tu sam, pa te molim da i mom narodu dodijeliš komad zemlje u posjed – rekao je Rom.
- Na žalost, sinko, ti nikad nećeš stići nikamo i nikad nećeš zapaliti vatru u svojoj zemlji. Svu sam zemlju već podijelio drugim narodima.
- Ti se zasigurno šališ i poigravaš sa mnom, Bože – reče Rom. Na to mu Bog odgovori:
- Sudbina romskog naroda biti će drugačija, Romi će putovati od zemlje do zemlje diljem svijeta, a život neka vam bude šaljiv i razigran te protječe uz igru i pjesmu.

Tako je Rom napustio Božje dvore, tužan što je cijeli romski narod bio osuđen ostati bez vlastite zemlje i domovine. Kad se vratio, došao je do rijeke. Pogledao se u rijeci. To više nije bilo ono isto zrcalo. Na okviru od sunca nije se pojavilo zrcalo u kojemu bi se mladi Rom mogao vidjeti. To je bio znak da Romi moraju napustiti golemo naselje. (Darhia, 2006: 17)

Osim navedenih, zabilježene su i razne druge legende. U velikom broju tih legendi, ovisno o zemlji u kojoj su Romi našli utočište, uočljivi su elementi predaje i tradicije većinskih naroda, tj. došlo je do ukrštavanja tema, motiva i slično. Navest ćemo primjer jednog blagdana Roma Arlija – Papinako Dive (Vasilica, Vasuljica), koji je zasnovan na legendi koja se dugo kroz generacije prenosila među arlijskim Romima. Ni sami Romi ne mogu objasniti razlog slavlja ovoga blagdana, nego znaju samo to da je taj blagdan vezan uz gusku. Ovaj se blagdan podudara s pravoslavnim blagdanom „Sv. Vasilije”, 14. siječnja po starom pravoslavnom kalendaru (zbog već spomenutog prikrivanja paganstva od kršćanstva i mogućih progona Roma od strane pravoslavne Crkve zbog bogohuljenja). U toj vasiličarskoj legendi spominje se sljedeće:

Romi su u dalekoj prošlosti bježali od terora progonitelja i nevjernika. Bježeći, došli su do *Velike vode*, a jedini spas da dođu do kopna bio je preplivati tu veliku vodu. Većina njih su bili žene, djeca i starci koji nisu znali plivati. No strah od krvoločnog neprijatelja ih natjera da spas potraže u vodi, jer bi u protivnom bili ubijeni. Bila je velika opasnost da će se utopiti. No starješina Roma odluči da uz veliku molitvu Bogu uđu u vodu i da ono što će s njima biti bude Božja odluka. Tada

im je Bog poslao guske koje su ih svojim nogama i krilima uspjeli spasiti od utapanja i odvesti ih na kopno. Povodom ovog drevnog događaja i milosti Božje, Arlije svake godine slave *Papinako Dive* kao svoj tradicionalni blagdan. Na taj dan oni iskazuju zahvalnost Bogu i veliko poštovanje guskama. Prema romskoj mitologiji, oni kao žrtvu Bogu prinose *paču* (pača)⁵³, koja se pravi od luka, glave, krila i noge guske. Oni smatraju da im ta *pača* (iako to nije romska riječ, ona se poklapa sa pojmom *patjal* (*pakjal*), što na romskome znači *vjerovati* i sa rječju *patjiv* - *poštovanje*) donosi sreću, jer i sama osobina pače je da iz tekućeg prelazi u čvrsto stanje. Taj prijelaz iz tekućeg u čvrsto stanje simbolizira spašavanje Roma iz velike vode i njihovo ponovno stupanje na tlo. Ovaj blagdan Romi slave četiri dana. (Demir Lj. i Demir F., 2007: 16)

Te legende, koje su nastale na romskome jeziku, imaju višestruki značaj, počev od proučavanja toga jezika, njegove pripovjedne intonacije i njegove strukture, preko vjerovanja i tradicije, pa do otkrivanja novog polja u istraživanjima o Romima i njihovoj usmenoj narodnoj književnosti.

U romskim bajkama, kao i u bajkama drugih naroda, postoje univerzalne teme i motivi. Same te teme i motivi obrađeni su na jedan poseban način koji je primjeren povijesnom i socijalnom viđenju naroda, njegovim potrebama, težnjama i idealima. Mišimdzija, koji je pripovijedao bajke, zadubljivao se u njihov sadržaj, oponašao njene junake, gestikulirao, koristio mimiku, ponekad uzimao odgovarajuće predmete koji su se spominjali u bajci, ne bi li što uvjerljivije dočarao svijet o kojemu pripovijeda i na taj način učinio da se slušatelji osjećaju kao u kazalištu. On im je pružao doživljaj tzv. *kolektivne katarze*.

Jedna od romskih bajki, čiji je naslov „Siromašni Rom i bogataševa kći”, izgleda ovako:

Živio nekoć jedan mlad i pošten Rom. Bio je vrlo siromašan. Šetao je brežuljkom uz rijeku. Slučajno je u rijeci ugledao crvenu jabuku. Jabuka je bila jako lijepa i on nije mogao odoljeti da ju ne dohvati. Po selu u kojemu je živio se pričalo da se samo u bogataševoj kući uzgajaju takve jabuke, te je rekao sam sebi:

- Izgleda da se ova jabuka otkinula sa stabla koje se nalazi u dvorištu bogatašice. Uzet ću ju, otići k njoj i pitati hoće li mi ju pokloniti. Ako mi jabuku da od srca, uzet ću ju. A ako mi ju ne bude dala od srca, vratit ću ju. Mladi Rom zastane ispred bogataške kuće i pokuca na vrata. Bogatašica izađe, ugleda siromašnog momka i upita:
 - Što želiš, momče?

⁵³ **pača**=hladetina, aspik

Mladić je ispružio dlan na kojemu je držao jabuku, pa reče:

- Gospodo, ja sam ovu jabuku našao u rijeci. Znam da se otkinula s Vašeg stabla. Dopala mi se pa sam Vas došao pitati, hoćete li mi tu jabuku dati? Ako mi je poklonite od srca, uzet ću ju, a ako mi je ne date od srca, vratit ću ju Vam. Bogata žena se nasmije i reče:

- Od srca ti dajem ovu jabuku! Dođi ovamo bliže k meni, da te samo upitam nešto, jer malo njih bi postupilo ovako kao što si ti. Djeluješ mi vrlo pošteno. Za nagradu bih ti željela dati ruku svoje kćeri. Ako želiš, možeš se oženiti njome. No, unaprijed te moram upozoriti, ona je slijepa, šepava, nema jednu ruku i izuzetno je ružna. Bi li svejedno prihvatio ponudu i oženio se njome?

- A srce kakvo joj je? – upita Rom. – Dobrodušno ili loše? Blago ili ljutito?

- Bolje od nje ne možeš naći, vrlo je dobrog srca – odgovori bogatašica.

Mladić malo promisli, pa reče:

- U redu, pristajem. Čim joj je duša lijepa, druge mi ljepote ionako ne treba.

Napravljena je velika svadba, no prema običaju, mladoženji nije bilo dozvoljeno vidjeti mladenku prije braka. Sedam su se dana veselili uz obilje najfinijeg jela i pića. Kad su se svatovi i gosti napokon razišli svojim kućama, i mladenci krenuše u svoj novi dom. Mlada je sa sebe strgnula veo i po prvi put se pokazala svome mužu. Bila je prelijepa, lice joj je bilo kao suncem obasjano, kosa duga, oči prekrasne. Mladi je Rom istrčao iz sobe, otišao u kuću mladenkine majke te joj reče:

- Zašto si lagala? – upita njenu majku.

- Kad sam joj skinuo veo, vidio sam da je tvoja kći prava ljepotica. Jednostavno je prekrasna, a nije ni slijepa, ni šepava, nije bez jedne ruke i nije ružna kao što si mi rekla. Zašto si me lagala?

Bogatašica se nasmije i reče:

- Nisam te lagala. Moja je kćer zaista bila slijepa, bez ruke, šepava i ružna, ali samo za loše ljude kojima nisam htjela dati njenu ruku, jer nikada nije bilo mjesta zloći u njenom srcu. Rekla sam ti da mi je kći bez ruke, jer do sada ni jednog momka nije pod ruku primila. Čuvala sam ju sve dok se nije udala za tebe. Rekla sam ti da je šepava na jednu nogu, zato što nije izlazila iz kuće i nije tratila svoje vrijeme. Gdje god pošla, ostavljala je samo dobrotu za sobom. Kad si mi donio jabuku, u očima sam ti vidjela da si momak čistog srca. Zbog toga sam tebi dala svoju kćer, jer sam željela da se uda upravo za takvog mladića.

Kad je mladić to čuo, razvedrio se, vratio se svojoj prelijepoj ženi te s njom živio u sreći i veselju do kraja života. (Darhia, 2006: 12)

U narodnoj usmenoj književnosti Roma rabe se različita stilska sredstva kako bi se postigao veći estetski efekt. Koriste se ustaljeni ukrasni pridjevi poput: *bogat ulov*, *bogata kuća*, *prelijepa žena*, *čisto srce*, *velika svadba*, *prekrasna palača* i sl. Isto tako,

karakterističan je i upravni govor koji se koristi kad pripovjedač glumi i izgovara duhovite ironije, a česti su i detaljni opisi događaja i situacija, gdje se osjeti sva pripovjedačka širina romskih priča. Specifično je to što do izražaja dolazi mentalitet koji je svojstven samo određenoj grupi, kao što su Arlije koji su muslimanske veroispovjesti: „rekla sam ti da mi je kći bez ruke, jer do sada ni jednog momka nije pod ruku primila. Čuvala sam ju sve dok se nije udala za tebe. Rekla sam ti da je šepava na jednu nogu, zato što nije izlazila iz kuće i nije tratila svoje vrijeme”, „Prema običaju, mladoženji nije bilo dozvoljeno vidjeti mladenku prije braka”, kao i romski tradicionalni elementi vezani za svadbe: „Sedam su se dana veselili uz obilje najfinijeg jela i pića”.

3.4. Romska lirska poezija

Lirske pjesme Roma sadrže i posebnosti usmene književosti vezane za arlijske Rome. Tematika je srodna, često istovjetna tematici sjedilačke lirske narodne poezije. Pjevaju o neobičnim situacijama u kojima se nalazi romski narod, o obiteljskim odnosima, o ljubavnim zgodama i nezgodama, o njihovim osobnim, intimnim doživljajima i osjećajima. Slikajući narodni život, iznoseći razne događaje iz života pojedinaca i društva, romski narodni pjesnik se trudio kao dobar majstor stvoriti umjetničku sliku i pri tome je upotrebljavao razne stilske figure koje su se rabile i kod ostalih makedonskih naroda.

Lirske se pjesme poklapaju sa obredima koje imaju i ostali narodi u Makedoniji sa kojima Romi žive, i najčešće su to obredne pjesme. Tako imamo vasiličarske (*bare diveske*), lazarske, jurjevske (*xerdelezeske*), dodolske i svadbarske pjesme (*bijaveske*). Postoje i lirske ljubavne pjesme i pjesme koje su povezane sa zanatima i svakodnevnim radom Roma.

Obredne pjesme su povezane sa narodnim običajima i vezane su za romske blagdane. Vasiličarske pjesme su se pjevale za vrijeme Vasilice („Papinjako Dive/Baro Dive”). U njima izražavaju želju za dobrim zdravljem, bogatstvom i srećom:

Daj nam, Bože, daj puno zdravlja,
daj nam, Bože, žute zlatnike,
žute lire, žute zlatnike.
Ovaj blagdan je romski,
koji se kreće od kuće do kuće,

koji se kreće od kuće do kuće,
kome će pasti sreća,
eto nek je majko kod Nedžata,
Daj mu, Bože, što mu duša želi,
Daj mu, Bože, što mu duša želi,
a on želi, majko, jedino dobro zdravlje. (Petrovski, 2002: 94)

Primjer pjesme o Xerdelezu/Đurđevdanu/Jurjevu:

Eto nam dođe, majko, naš veliki blagdan,
naš veliki blagdan, Xeredelez...
Svi će Romi, majko, janje kupiti,
A i drugovi moji kolo će igrati,
Hajde, hajde Metuš, kolo da zaigraš,
kolo da zaigraš, blagdan da slaviš... (Ibid, : 95)

Interesantan običaj kod Roma Arlija je ljuljanje na ljuškašama za vrijeme Jurjeva i pjevanje ljubavnih pjesama. To su obično kratke pjesme, a navest ćemo samo jednu kao kratki primjer:

Lejlo, Lejlo, mila ti djevojko,
ti djevojko, Lejlo ljepotice,
svi te momci, Lejlo, žele vidjeti,
vidjeti te, Lejlo, i voljeti te,
žele tebe, Lejlo, oni ljujlati,
ljujlati te, Lejlo, i poljubiti... (Ibid, : 2002: 93)

Kao što sam već spomenuo, postoje i lazarske i dodolske pjesme (dodolarke), koje se pjevaju kod kršćanskih Roma, koje simboliziraju buđenje proljeća i kojima se u sušnim danima poziva kiša. Primjer Lazarske pjesme:

Igraj, igray Lazarke
gola, bosa Ciganke
ta ti kuća bogata,

ima mnogo dukata... (Ibid, : 68)

Primjer Dodolske pjesme:

Dodolarke, daj, Bože, daj,
sitnu rosu nek zarosi,
oj dodole, mili Bože,
moli Boga sirotica
da sitna rosa zarosi
da se žito više rodi... (Ibid, : 69)

Te se lirske pjesme sastoje uglavnom od akcentsko-tonskih stihova u kojima je broj slogova neodređen, a karakterizira ih refren i pripjev, koji se obično javlja nakon drugog, petog ili šestog stiha.

3.4.1. Romske narodne pjesme, uspavanke, bajalice i poslovice

Romske narodne pjesme postale su veoma popularne, jer su mnoge od njih postale dio glazbene tradicije ili su potekle iz nje. One su bile takoreći uvijek u grudima i na usnama romskoga naroda, pjevane kraj kolijevke, uz vatru i pri obedu, na svadbama i proslavama, uz smrtnu postelju i na groblju. Balade obično vezuju za rad, jer su uvijek vezane za njihov težak život i njihova teška zanimanja, ali i za dogovorene brakove kod Roma Arlija . Sljedeća tri primjera su pjesme koje se također pjevaju kod Roma, a dio su istraživačkoga rada provedenog u Makedoniji:

Nikad sreće ne imala, majko,
što si mene dala,
u daljini, majko mila,
kod Roma nadničara na selu.
Oni mnogo rade,
Oni mnogo rade, majko,
A opet kruha na trpezi nemaju... (Darhia, 2005)

Romske svadbarske pjesme su možda i najpjevanije kod Roma Arlija, jer se smatra da je stupanje u brak jedan veoma važan čin u životu svakog pojedinca u romskoj zajednici. Ono što je zaista posebno kod ovog čina je da on ima svoj kontinuitet i da se za svaki dio svadbe (koja traje 7 dana) pjevaju određene pjesme. Na momačkim večerima ih pjevaju muškarci, a na ceremonijama koje se održavaju u domu djevojke to obično rade žene.

Primjeri svadbarskih pjesama kod Roma Arlija:

Slušaj, djevojko, dugokosa,
Ljepooka, sa tankim vjeđama,
Ljepooka, sa tankim vjeđama,
Sviraju, pjevaju našim Romima
Sviraju, pjevaju našim Romima... (Petrovski, 2002: 97)

Jedna od najpopularnijih pjesama kod Roma Arlija, bez koje nijedna svadba ne bi bila svadba, je pjesma „Oj borije (Oj ti mlada)“:

Oj ti mlada, lele ti ljepotice,
Što si mi ti donijela od oca svog,
Od svog oca lele bogatog,
donijela sam ti svoja crna oka dva,
crne oči kao crno grožđe... (Ibid, : 99)

Po ocjeni mnogih svjetskih pjesnika *ciganska majka* je oličenje materinske brige, nježnosti i ljubavi, i zato se romske uspavanke možda smatraju vrhuncem usmenog književnog stvaralaštva.

Uspavanka
Spavaj, spavaj, ptiče malo!
Spavaj, čedo, tihim snom,
Ti si slavuj srcu mom!
Kraj kolijevke bdjet će mati,
Sve dok zora ne pozlati.
Krilo sunca, tvoje gnijezdo,
Spavaj, spavaj sretna zvijezdo! (Đurić, 2010: 76)

Ili:

Nani-nani, milo moje,
majčino lijepo, namilije.
Postavila sam ti kolijevku,
da ti ptice pjesme pjevaju,
da te cvrkutom uspavaju,
rose kad bude, nek te umije,
lišće kad sleti, nek te pokrije,
vjetar kad zapuše, nek te miluje,
ovce kad na pašu krenu, nek te nadoje.
Spavaj, čedo, nina-nana,
Majci ćeš ti postat' momak zdrav. (Horizonto, Darhia, 2005: 14)

Druge vrste usmenog narodnog stvaralaštva, kao recimo, bajalice, izgovarale su samo gatare, obično žene kojima se pripisivala neka vrsta „natprirodne moći”. One su se izgovarale šaptom ili nekom vrstom nerazumnog govora. Bajanje se kao zanat obično prenosio samo najbližima. To ima neki prizvuk inicijacije, kao što je to i kod ne-Roma. Bajalice i druge magijske formule činile su dio tajanstvenih znanja i čarobnih moći. I pored naših nastojanja, nismo uspjeli o njima ništa saznati i zato nismo uspjeli zabilježiti niti jednu od njih. Romi koji ih rabe ne čuvaju ih samo za svoje najbliže u obitelji (kao zanat koji se prenosi sa koljena na koljeno), nego se boje govoriti o njima, jer se vjeruje da će time izgubiti tajanstvenu moć. Romske bajalice zbog te svoje tajanstvenosti dobivaju oblik nadrealističnog i fantastičnog te se njima može baviti fantastična književnost. Motivacija za to vjerojatno potječe iz predaja, snova, priviđenja i objava lišenih racionalnog uporišta.

Poslovice i izreke bile su dio svakodnevnog života Arlija. U njima su oni nalazili pouke i upute za život. Romi ih rabe u svim životnim situacijama, područjima i aspektima. Neke od tema romskih poslovice (kojih ima preko 60 tema) su: *učenje i njegova važnost, odgoj, rad i lijenost, poštenje i poštovanje, uvrede, licemjerje, ogovaranje, zloba, zahvalnost i nezahvalnost, velikodušnost, gostoprimstvo, samoća, bijes i srdžba, strah* i sl.

Navest ćemo dvadesetak primjera arlijskih romskih poslovice:

1. I crne kokoši nesu jaja. I jaje crne kokoši je bijelo.

2. Kažem ti, evo puta, evo trnja- na tebi je ići kako znaš
3. Što je naučeno u kolijevci, ostaje do smrti.
4. Naučiti plivati može se samo u vodi.
5. Obrazovan čovjek je sin Božji, a neznalica Sotonin brat.
6. Ako želiš znati tko je on, pitaj ga tko ga je rodio i tko ga je odgojio.
7. Pravi Rom zna izvuci vodu iz kamena.
8. Ne traži ženu očima, nego sluhom.
9. Tko te ne pozna prodaje te, a tko te pozna kupuje te.
10. Koliko ti je širok šator, toliko ćeš ispružiti noge.
11. Tko ne poštuje pokojnike, prezire i žive.
12. Siromašan čovjek govori siromašnomu: "Imam jednu poderanu košulju više od tebe"!
13. Tko želi tuđe, izgubi i svoje.
14. Ne možeš zajašiti dva konja istovremeno.
15. Vol može imati ime, ali neće doći kad ga zoveš, nego kad mu hranu daješ.
16. Kada Rom želi dići glavu, neprijatelji ga puštaju, ali ne i njegov prijatelj i brat.
17. Mudar je onaj tko zna što je strah kad treba.
18. Istinu čuva onaj tko ima sjekiru u ruci.
19. Daj ruku, ali prebroji svoje prste.
20. Ponekad čak ni oči nisu braća.
21. Budi pošten, ali ne vjeruj nikome.
22. Svinje ne razlikuju zrelu dinju od pokvarene.
23. Ne gledaj kamo si stigao, gledaj odakle dolaziš.
24. Tko želi ženu uzeti, neka zna napuniti lonac.
25. Ne ljubi moja usta sad kad sam se najeo meda.
26. Više vrijedi malo I dobro, nego mnogo i loše. (Courthiade i Kajtazi: 2015)

Romske narodne pjesme postale su veoma popularne, jer su mnoge od njih postale dio romske glazbene tradicije ili su potekle iz nje. One su bile „duša” romskoga naroda, pjevane su kraj kolevke, uz vatru i pri objedu, na svadbama i proslavama, uz samrtnu postelju i na groblju.

Taj duh romskoga naroda možda najbolje izražava jedna romska izreka: „Rrom bi giljako si sar kham bi strafinako.” („*Rom bez pjesme je kao sunce bez zraka.*”). Uz pjesmu im je bilo lakše podnijeti osjećaj da su vječno izoliran narod.

Jedna velika tema romske narodne poezije je smrt. Ne smrt koju se oplakuje na groblju, nego na raskrižjima. Romima nije bilo dozvoljeno sahranjivati svoje bližnje na groblju gdje su pokopani i ostali, iako su pripadnici iste religije. Bez obzira na njihovu vjeroispovjest, za njih su postojala samo *ciganska groblja*. Zato u Makedoniji postoje mjesta koja se nazivaju *cigansko groblje* u okolici većih gradova ili na periferiji groblja većinskog stanovništva. Romi u svome jeziku nemaju riječ za groblje. Oni rabe strane riječi: *limori* (*imori*), *grobo* i sl, dok za pokop koriste riječ: *praxope* (pepelnost). Budući da Arlije već stoljećima pokopavaju svoje mrtve, oni koriste riječ koja je slična riječi za *sađenje* – *parunipe*. Oni se ne boje smrti. Za njih je to samo novo rađanje i spasenje od muke koju im život nosi. Zbog tih muka, kad se rodi žensko dijete, često znaju reći: *Thaj e streje avdive roven*. – „Danas i strehe plaču"! Kod Roma pjesma slavi i tu smrt kao nešto što se ne smije zaboraviti.

Ovakav pogled na smrt izražava i pjesma koju smo isto zabilježili kod makedonskih Roma (nije određeno muško ili žensko lice):

Ah, na samrti sam, majko mila,
umirem ti za četiri-pet dana.
Amanet ti ostavljam, majko mila,
Ostavljam ti trag svoji prstiju,
Djecu da mi čuvaš, majko moja,
O njima ti da brineš.
Mene ćeš sahraniti, majko,
Tamo gdje se križaju četiri puteljka,
na na malenom raskrižju, majko mila,
gdje prolaze Romi/ljudi.
Iznad glave mi zasadi, majko mila,
dvije bijele ruže.
Romi/ljudi će proći, majko mila,
Miris će ih omamiti, ružin list će skinuti.
A kod mojih nogu, majko mila,
česmu ti napravi, hladna voda neka teče.
Romi/ljudi će proći, majko mila,
Dušu će hladnom vodom napojiti.
Vodu kad budu pili, majko mila,
Mene će se sjetiti... (Darhia, 2004: CD)

Unatoč uvriježenom mišljenju da su Romi sretni i slobodni ljudi, sreća je Romima nedostižna, a strah, neizvjesnost, neprihvatanje i nepovjerenje prema njima baca ih poput lišća u vrtlogu vjetra. Jedino što im preostaje je tražiti vječni izlaz iz tog vrtloga. Oni vjeruju da ništa ne gube sve dok vole. Takva je njihova životna filozofija, i ona se tu podudara sa filozofijom Istoka. Nije im bitno jesu li voljeni, oni jednostavno vole. Po mišljenju Roma, najveća nesreća jednoga čovjeka je ako on nije u stanju voljeti. O tome Rajko Đurić, objašnjavajući romsku kulturu, napominje:

...nema veće nesreće od čovjeka koji nije u stanju voljeti. Jer u njemu je i korijen i stablo i cvijet i plod uništen, pa dok je živ, on se jedino uništavanjem može oglašavati, dokazivati i potvrđivati. Ljubav je istinski dokaz da čovjek nije dovoljan samome sebi, bio on najsavršeniji ili najnesavršeniji, car ili prosjak. Ona je spona srca sa srcem, veza svih slobodnih veza u čovjeku i među ljudima. Dok je u ljubavnoj igri i zanosu, narodni pjesnik prkosi i smrti i Bogu. (Đurić, 2010: 45)

Na tom izvoru napajali su se i napajaju još i danas suvremeni romski književnici.

3.5. Rituali – arlijski oblik “kršenja zabrane”

Zahvaljujući svojoj popularnosti, romska narodna književnost, kao i sam život Roma, postala je velika i opširna tema europske, pa čak i svjetske književnosti. Gotovo da nema zemlje i naroda čiji prozni pisci i liričari nisu posegnuli za tom temom i pokoljenjima ostavili tekstove različitih vrsta, opsega i književno-umjetničke vrijednosti.

Ovo se odnosi i na sedentarne Rome Arlije u Makedoniji. Naročito je to izraženo u makedonskoj narodnoj književnosti, gdje je Rom oličenje loših društvenih osobina – pohlepe za novcem, gluposti i naivnosti, zla i sl. U tim se književnim tekstovima slavi romska sloboda, način života i nepoštivanje vrijednosti koje je odredila sjedilačka zajednica. Romima se zavidi na njihovim osobinama i ne predstavljaju obične ljude, nego se na njih u Makedoniji još uvijek gleda kao na ljude koji su „obojeni” nomadstvom, i pored toga što najmanje 700 godina žive, rade i stvaraju tu pored njih.

O toj situaciji Liegeois navodi sljedeće:

Strah od njihovog tobožnjeg nomadskog identiteta duboko se ukorijenio u kolektivno pamćenje i izaziva strah od mobilnosti kao nečeg nepoznatog i nekontroliranog, nečeg što se teško može uopće kategorizirati. Ljudi sa sela su ih uvijek smatrali skitnicama bez zemlje, oni iz grada marginalcima s preferije, radnici lijenima i nediscipliniranima. (Liegeois, 2009: 187)

O aspektu „neprihvatanja” Roma Liegeois dalje navodi:

Sedentarizirani čovjek svjestan je svoje nesklonosti prema različitom, ali ne prihvaća činjenicu da je kriv za odbacivanje... Najbolji Romi su zapravo oni iz legende, tamo čak mogu biti i lijepi, ili umjetnici koji žive slobodnim životom, a prihvatljivi su i kad su smješteni u poznati rubni svijet koji čini folklor ili pozornica, ako su glazbenici, plesači, pjevači... Jedini Romi koji su prihvaćeni i cijenjeni su samo oni iz mitova, koji dakle ne postoje. Budući da ne postoje, potpuno je bezopasno pripisivati im privlačne i zavidne osobine. (Liegeois, 2009: 187)

Osim toga, Mirga i Mrúz tvrde sljedeće:

Važniji je uticaj Roma na folklor i na neka područja narodne umjetničke kulture. Romi, romski žanrovi su veoma popularni motivi u poslovicama, narodnoj književnosti i pjesmama u mnogim europskim zemljama. Ponekad je Rom predmet podsmijeha, ali znatno češće ističe se njegova snalažljivost i intelegencija. Rom je netko ko se prihvaća poslova koje drugi ljudi nisu mogli obavljati ili iz straha ili iz nekih drugih razloga. On kao da radi za njih, radi ono što ne mogu ni zamisliti ni uraditi sami... Romi su na sebe lako preuzeli ulogu nečije „zamjene”[...] Roma se predstavlja kao osobu sličnu ljudima s Istoka opisivanih u književnosti i on je onaj koji krši zabrane i koji ruši društvene barijere. (Mirga i Mróz, 1997: 178-179)

Jedan od oblika „kršenja zabrana” („rušenje” društvenih barijera) kod Roma Arlija bili su „poganski” rituali koji su se u Makedoniji prakticirali za vrijeme „nekrštenih” dana. Nakon Drugog svjetskog rata, kad Romi za pravoslavnu publiku više ne prakticiraju te „nekrštene” rituale, iz tih su rituala proizašli drugi umjetnički i književni oblici kojima su Romi obilježili i zadužili svjetsko kazalište i svjetsku književnost. O tim ritualima i njihovom velikom značaju za Rome možemo izdvojiti mišljenje J. Grotowskog:

Kad danas analiziramo taj tzv. „prvotni ritual, ritual divljaka”, što možemo zapaziti? Europljaninu koji promatra sa strane to je spontanost, ali za pravog sudionika postoji samo jedna stroga liturgija tj. prvotni red, određeni tok, unaprijed pripremljen, pročišćen od kolektivnih doživljaja i cijelog tog uređenja koje predstavlja temelj; i upravo u toj liturgiji prisutne su varijacije, i to u unaprijed određenom redoslijedu kako bi se izbjegao kaos. Tako ako želimo podvući crtu čovekovog vladanja, koja može poslužiti akteru o nečemu [...] trebamo se pridržavati morfema te partiture, onako kako se pridržavamo nota kao morfema prilikom izvedbe glazbene partiture. (Grotowski, 2002: 221).

Romi su se pridržavali pravila rituala. Što je ritual? Petrovska-Kuzmanova za taj široki pojam daje sljedeću definiciju:

Ritual se najčešće veže za latinsku riječ *ritualis* i definira se kao ustanovljen red u aktivnostima kada se čini neki religiozni čin. Ali, može se vezati i s drevnim Vedama odnosno sa riječju *ṛti*, *ṛta* koja označava kozmički red i aktivnosti ljudi čiji je cilj usmjeriti moć k sebi i za svoje potrebe. (Petrovska – Kuzmanova (2002: 7)

Prema podacima koje nalazimo u *Larousse de la langue française* (1979: 1652 c.2), riječ *ṛta* označava skup ceremonija koje se prakticiraju u jednoj religiji. Atanasova (2000: 195) tvrdi da se radi >>o magijskim činovima čiji je cilj usmjeriti mističnu silu prema određenoj akciji i djelovanju koje je potrebno da bi se izvršio neki običaj<<, a Schechner (1933: 16) pak kaže da se: >>termin ritual pojavljuje i kao pojam koji označava praksu, ideologiju, kolaž, preživljavanje i funkciju<<.

S vremenom ovaj pojam gubi svoje prvobitno značenje i u široj uporabi izlazi van religioznih ceremonija. Petrovska-Kuzmanova nam za to daje sljedeće objašnjenje:

...danas se time nerijetko označava i izvršavanje svakodnevnih stereotipa. To dovodi do toga da na simboličke oblike ponašanja neprestano djeluju dvije tendencije; jedna vodi ka totalnoj sakralizaciji, a druga ka desakralizaciji ponašanja i ka njegovoj materijalizaciji. [...] tj. uključivanje fragmenata ritualnog ponašanja u neritualnu sferu i obratno, neritualne pojave u sferu rituala [...] Prema etimologiji, ritual je običajno ponašanje, transformirano posredništvom gustoće, povećanja, ponavljanja, ritmom, iz čega kao rezultat proizlaze specijalni ciklusi ponašanja koje služi kao određivanje funkcija koje se odnose najviše na seksualnost, hijerarhiju i teritorij. (Petrovska-Kuzmanova, 2002: 8-9)

Ako se postavi pitanje o uzajamnom odnosu između dvaju bića čije se djelovanje zasniva na ritualima, onda nam se logički nameće pitanje: Što ustvari predstavljaju sami rituali?

Petrovska-Kuzmanova (2002: 10-11) nam o tome kaže sljedeće: >>To su dvoznačna simbolična djelovanja koja sa jedne strane zatvaraju istinske odnose, ali sa druge strane pomažu ljudima da uđu u direktnu komunikaciju sa „višim bićima”.<< Edmund Leach (1983: 18-20) o toj komunikaciji govori pak sljedeće:>> Gledajući sa aspekta komunikacijske teorije, ritual se iskazao kao sredstvo te simboličke komunikacijske teorije i regulator društvenog života<<.

3.5.1. Rituali kao medij i simbolička komunikacij Roma i ne-Roma

Ritual kao medij dao je svoj doprinos i simboličkoj komunikaciji Roma i ne-Roma i novi poticaj Romima za uključivanje u društveni život na području gdje hijerarhija nije ovisila o njima. Oni su preko rituala imali mogućnost ući u svijet Gadža. Arlije su bili svjesni da takvim ponašanjem koje je podložno „primanju” i „davanju” (interakciji) mogu sačuvati svoju izvornost, ali i biti dio jednog prostora. Rituali su kod njih uspjeli sintetizirati važne razine društvene realnosti: simboličku i društvenu, individualnu i kolektivnu, a često su na simboličnoj razini pokušavali razriješiti i društvene kontradikcije. Od strukturalističko-funkcionalističkih pristupa u kojima se naglašavaju integrativne funkcije rituala, antropologija je i kod njih, kao i kod drugih naroda, razvila tri složene teorije o ritualima: (i) jedna perspektiva ističe da se ritualima legitimira moć; (ii) druga se usredotočuje na sposobnost rituala da ljudima pruže mogućnost reflektiranja o vlastitom društvu i svojoj ulozi u njemu; (iii) treća ističe multivokalnost ili dvoznačnost ritualnih simbola.

Kultura romskoga etnosa razvijala se kroz povijest i kao suvremena kultura ima svoje korijene u prošlosti, što je vidljivo posebno u pokladama, ritualima i običajima. Običaji koji se vrše za vrijeme njihovih blagdana i običaj maskiranja osobito su bitni jer svoje korijene imaju u predindustrijskoj Europi u 16. stoljeću i kao takvi oni ostaju do tridesetih godina 20. stoljeća. Običaji maskiranja i rituali imali su svoje vrijeme i prostor u romskim zajednicama, ali i svoje povremeno slijevanje u urbanim sredinama. To njihovo slijevanje u urbanim sredinama (a ne samo u getu) dovodi do utjecaja tih običaja i rituala na pojavu suvremene kazališne izvedbe i kazališnih grupa koji u sebi nose jedan specifičan interkulturalni dodir i

alterativno razumijevanje Istoka preko Roma i Roma preko Istoka te postupnog integriranja Roma u društvo.

Suvremeni istraživači Roma (*R. Djurić, D. Petrović, T. Vukanović i dr.*) smatraju da su ostali imali predrasude prema Romima zbog toga što su smatrali da Romi nemaju svoju religiju i još više zbog toga što su imali tamniju kožu za razliku od ostalih europskih naroda. Zbog toga su Romi svoje običaje i rituale provodili uglavnom na dane kad je svima bilo dopušteno da „barem jednom godišnje” gotovo nekažnjeno kažu ono što misle i kad su se mogli maskirati. To se najčešće odvijalo u siječnju, i to u razdoblju koje se poklapalo sa pokladnim zbivanjima i tzv. *paganskim razdobljem*. Isto tako, u tom se razdoblju slavio i praznik Vasilica (*Papinjako Dive, Vasuljica, Lačo Dive*), koji im je ostao od predaka koji su vjerovali da su ih u dalekoj prošlosti guske spasile od utapanja, dok za Xerdelez (*Jurjevo*) poklapao sa dolaskom ljeta pa im je bilo dozvoljeno da u šumama i pored rijeka vrše raznolike običaje i rituale koji su bili u tijesnoj vezi sa prirodom.

3.5.2. Maskiranje za vrijeme obreda i rituala

Romi su održavali više običaja koji su bili vezani za njihov svakodnevni život. Jedan od tih običaja, koji svoje porijeklo vuče iz paganskog tj. predkršćanskog vremena, je maskiranje za vrijeme obreda i rituala koje su vršili u svojoj neprekinutoj borbi za opstanak. S jedne strane, vjerovali su da svojim strašnim maskama plaše i progone sve loše sile, zle duhove i demone u koje i dan danas vjeruju. Maska je za njih bila jedna vrsta oružja protiv svih zlih sila koje su uništavale prirodu (njihov dom), a za koje nisu imali objašnjenja. Dok su, s druge strane, maske služile i za veće veselje tijekom provođenja rituala. U te su svrhe koristili razne predmete prirodnog (životinjskog i biljnog) porijekla. Koristili su lobanje krupne stoke, divljih životinja, kožu, rogove, perad, vunu, niske sa lukom, crvenu papriku, a oko vrata i struka nosili su zvona, nosili su duge štapove, dok su svoja lica mazali prirodnom crnom bojom. U svojoj pratnji imali su i glazbenike koji su svirali gajde, doboš i zurle, a u novije vrijeme i trube. Izrađivali su i lutke koje bi potom bacali u rijeke. Taj običaj sa lutkom mnogi istraživači povezuju sa Indijom, gdje se spaljuju lutke koje simboliziraju „zle demone”. Vjerovali su da u vrijeme tih obreda i rituala zemljom vladaju zle sile i koje ljudima nanose zlo. Taj obred jasno govori o njihovom paganskom karakteru. Sudionici tih običaja i rituala imali su razna imena: *Babari, Vasiličari, Surati, Medvedari, Ajti* i dr. i njihov broj se kretao

između 30 i 60 muškaraca. Budući da se te obredne igre igraju, kao i većina igara sa maskama, razdoblje između Božića i Bogojavljenja često se naziva i razdobljem nečistih, poganih i nekrštenih dana. U tom je razdoblju Romima bilo dozvoljeno igrati svoje igre. Jedan određeni dio tog razdoblja smatrao se izuzetno opasnim pa se u to vrijeme vršilo obilje rituala.

Ove igre sa maskama imale su tri karakteristične faze:

Prva faza bila je čin dogovaranja grupe, izrada maski i planiranje određenog scenarija. Ova se faza naziva još i separacijskom fazom jer je to faza kad se grupa odvaja od običnih ljudi.

Druga faza je marginalna faza i u toj fazi vođa grupe poziva na obilaženje sela ili naseljenog mjesta. Ova je faza ispunjena galamom i zvonjavom, a sami sudionici imaju zacrnjena lica. Tu se sviraju na gajde, doboši, zurle ili trube, a izvodile su se razne pjesme s ljubavnom, socijalnom pa čak i erotskom tematikom kao i ples uz poseban ritam i tjelesne pokrete. U tom pogledu, kako navodi Leach (1983, 54-56) >>veliku ulogu imaju buka i tišina kao binarno kodiranje i to je veoma često rabljeno u kulturi radi označavanja granica<<.

Treća faza je sama igra u naseljenom mjestu. U toj se fazi igra prema scenariju dogovorenom u prvoj fazi.

To je označavalo određeni otpor prema starome i javljanje jednog novog sustava. U komparaciji rimskih saturnalija sa obrednim igrama kod Roma u Makedoniji, Ribeyrol (1975: 58-59) smatra >>da se ove igre ne suprostavljaju političkom redu, kao u saturnalijama, nego se suprostavljaju realnosti u socijalnom redu u društvu i njihovim relacijama sa ostalim zajednicama<<. Na jedan ovakav način to je bilo suprostavljanje neravnopravnom položaju Roma u društvu i jedino su na taj način, u okvirima tih rituala, mogli biti ravnopravni. Za svoje rituale i igre oni su dobivali određene svote novca ili su dobivali neke proizvode koje su zatim koristili za osobne potrebe. Poslije toga bi se opet vraćali vlastitoj društvenoj zajednici. Paganski običaji i rituali prisutni su kod Roma sve do tridesetih godina 20. stoljeća, dok nakon Drugog svjetskog rata određeni pozitivni događaji iz temelja mijenjaju opće mišljenje o Romima. Romi nakon Drugog svjetskog rata, kao i ostali, započinju jedan proces dijaloga između dvaju kultura, a samim tim i dvaju sociokulturnih sustava. Kako bismo shvatili *strukturu osjećaja* (Williamsov termin u članku *Analiza kulture*) i to razdoblje koje je bilo veoma važno za Rome, trebalo bi citirati samoga Williamsa (2006: 07), koji kaže da

>>kultura određenog razdoblja drži da to razdoblje ima izuzetnu ulogu, jer je upravo u njima sumiran stvarni osjećaj života, davno zajedništvo koje komunikaciju čini mogućom<<.

3.6. Rituali i običaji sa maskama i pojava suvremenog romskog kazališta

Marginalizirani Romi polako su napuštali svoja geta i prepuštali se utjecaju socijalizma i industrijalizacije, koji su doveli do napuštanja običaja maskiranja i rituala kod Roma u Makedoniji. Ti su običaji i rituali opstali uglavnom u ruralnim sredinama ili među grupama koji su nastupali na velikim seoskim karnevalima i sajmovima. Naravno da su se pri tome uvele i određene izmjene i da se je napravila selekcija, jer su pretpostavljali da neće svaki segment izvedbe publici biti zanimljiv. Ovim su procesima postignute sve razine kulture: običaji i rituali sa maskama bila je živa kultura Roma jednog vremena i prostora i ona je bila dostupna isključivo onima koji su živjeli u to vrijeme na tom prostoru te na koncu ta kultura kao čimbenik povezuje živu kulturu i kulturu pojedinih razdoblja kao kultura selektivne tradicije. Dio romske zajednice kao živa cjelina nije se mogla odreći jednog bitnog dijela sebe, jer svaki pokušaj da to učine doveo bi do toga da im se sve „opet vrati na najneočekivaniji način”. U traganju za vlastitim identitetom i osmišljavanjem vlastite egzistencije njima je bila potrebna prisutnost „sada i ovdje”. Taj okvir bila je njihova ritualna „igra zanosa”, koja im je omogućavala da osjete neposrednu, prirodnu, osjetilnu i instiktivnu sferu. U tim igrama oni su doživljavali nepredvidivost, uzbuđenost i intenzitet života te im se činilo kao da su blizu sna, iluzije i privida. U toj igri nisu imali samo vanjske doživljaje, nego i unutarnje, što je izazivalo spektakularne osjećaje.

Zato su Romi u šezdesetim godinama 20. stoljeća, zbog iskonske veze života čovjeka i njegovih bioloških ritmova, stvorili jedan svijet umjetnosti koji se (kao i rituali i običaji sa maskama njihovih predaka) prije svega temeljio na ritmu, plesu, glazbi i poeziji, i to je za njih bio izuzetan emotivni potencijal. Pokreti i mimičko izražavanje bili su (od nagomilane fizičke energije) bogatiji od njihovog jezika, tako da su im omogućavali bogatije izražavanje i komunikaciju.

Odmah se nameće dilema, možemo li te arhaične pojave kod Roma povezati sa suvremenim izvedbenim ritualima?

Odgovor je jasan. Ako uzmemo u obzir saznanja do kojih se došlo u proučavanju kazališta i redateljskih iskustava, ističući da svi tragači i tumači (Katerina Kuzmanova-

Petrovska, Jelena Lužina, Ljubiša Nikodinovski Biš i dr.) suvremenog ritualnog kazališta govore o sinkretičkoj simbolici, onda ćemo doći do zaključka koji nam govori da značajni dio zauzimaju pokret i igra. Osnovni cilj ovih istraživanja i svrha iskustva bila je da se proдре u oklop suvremenog čovjeka kako bi se oslobodio svih nagomilanih navika, vrijednosti, vjerovanja i strahova. Prema stavovima izloženima u nekoliko tekstova i kazališnih manifesta, Antonin Artaud je inzistirao na tome da se na bilo koji način ritual rehabilitira. Jirži Grotowski je otišao korak dalje. Njegova *Teatarski laboratorij* bila je način da se pronađu modaliteti suvremenog ritualnog kazališta. J. Grotowski se više usredotočio na proces rada nego na same rezultate. Poslije višegodišnjeg istraživačkog praktičnog rada, on piše (1985: 229): >>Napuštajući ideju o ritualnom kazalištu, pokazalo se da smo obnovili ritual, pozorišni ritual, nereligiozni, ljudski, kroz djelovanje, a ne kroz vjeru <<.

Antropolog William Turner, proučavajući arhaične zajednice i upoređujući ih s visoko razvijenim industrijskim društvima, definira jednu signifikantnu/značajnu razliku. Distinkcija rad-slobodno vrijeme, od kojih drugo služi za zadovoljavanje individualnih potreba, proizvod je ekonomsko-tehnološkog napretka. W. Turner ističe:

U plemenskim, jednostavnim malim društvima, obred, a donekle i mit, poistovećuju se sa radom. Slobodno vrijeme je urbani fenomen. To je neradna, čak i antiradna faza u životu onoga tko radi (Turner, 1989: 57-70).

Naime, ta se neradna faza popunjava kulturnim proizvodima koji se nude, počev od svih oblika umjetničke i mas-medijske proizvodnje.

To značajno obilježje modernog načina života udaljilo je umjetnost od ritualnih, religijskih formi. Ritual je, kako ističemo, dio života, on se poistovećuje (practicira), izvodi u okviru temeljnih radnih procesa, kao obavezni produžetak životnih ciklusa koji su povezani s točnom vremenskom odrednicom. Oni se prenose s generacije na generaciju i minimalno se modificiraju.

Međutim, paradoksalno je to da, što se više suvremeno kazalište po funkciji udaljava od prvobitnog arhaičnog rituala, utoliko on više stremlji ka tome da taj ritual uskrсне.

3.6.1 Suvremeno kazalište Roma “Pralipe”

Konačno dolazimo do glavne karakteristike koja objedinjuje sve ove forme, neovisno o tome radi li se o konceptu Artaudova *žestokog kazališta*, *siromašnog kazališta* Grotovskog, *multikulturalnog kazališta* Barbe, prostornih eksperimenata Brauna ili *tanc-teatra* Pine Bausch, a to je – efekt. U svim studijama i izvedbama, intencija odnosno vodeći motiv je prelazak, tranzicija tj. prodor u jednu novu sferu. Tako se pojavljuje Teatar “Pralipe”. O toj pojavi Jelena Lužina nam na najbolji način objašnjava taj početak:

Priča o početcima savremenog kazališta Roma „Pralipe”⁵⁴ i njegovo osvajanje mjesta pod zvijezdama je, jednostavno rečeno, nestandardna. To je više legendarna nego realna priča. Krajem 1969. godine, uz pomoć nekoliko intelektualaca, uspjeli su doći do svoje prve produkcije. U teatrografiji ta produkcija je evidentirana kao *Veče romske poezije*. 1972. god. oni postavljaju svoju povijesnu izvedbu, u kojoj se razvija specifična poetika. To je priča o božici violine, Mautiji – mitskoj romskoj božici koja čuva najhrabrije, koja se ne oslanja na konvencionalne dramske priče i ne slijedi dramaturšku liniju teksta (teksta jedva i da je bilo), nego se bavi tradicionalnim romskim mitovima i legendama, točnije atmosferom (mistika!) tih mitova i legendi. U vrijeme kad ju je ova kazališna grupa izvela po prvi put, nije ni znala da su to ranije ili istovremeno učinili i živi klasici svjetske kazališne avangarde: Grotowski, Barba, Schechner, Brook, i ne samo oni. (J. Lužina, 2005: 270-299)

Teatar Pralipe osjeća da je romska umjetnost u „praznom prostoru” i da taj prostor i to vrijeme može poslužiti za teatralizaciju koja neće rabiti „klasičan način” izvedbe, nego samo „ritualizaciju”. Prateći samo svoju intuiciju i žestok temperament umjesto stečenih znanja o kazalištu i njegovoj tehnologiji (uostalom, gde su ih uopće mogli steći?) i ne znajući u što ulaze i što pri tome otkrivaju, Burhan (*guru*⁵⁵ ovog kazališta kako ga naziva J. Lužina) i njegovi sljedbenici sa skopske periferije u balkansku kazališnu praksu uvode ritualno kazalište!

⁵⁴ **Pralipe** – Ova se riječ u romskom jeziku piše sa aspiratom **ph**. Osnov te riječi je: *phral* (pl. *phrala/phralja*) = brat. U vrijeme kad se formirala ova kazališna skupina, osnivači nisu znali pravilno napisati imenicu: **Phralipe**. U daljnjem tekstu koristit ćemo originalno ime ovog teatra koje su rabili od svog osnivanja: **Pralipe**.

⁵⁵ **guru** (sanskrt: stariji, dostojan štovanja; hindski: učitelj). **1.** U hinduizmu, starija, štovana osoba koja učenicima predaje sveto znanje ili ih uvodi u određenu tradiciju; duhovni, vjerski učitelj (Prema: <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=23828>, pristupljeno 18.06. 2014.)

Ritualizacija umjesto konvencionalne („akademske”) teatralizacije - to je ona najjednostavnija „programska osnova”, poetična i estetična platforma na kojoj se oslanja Teatar Pralipe tijekom svih godina svoga postojanja. Naslonjen i na svu ritualnost i obrede sa maskama iz daleke prošlosti svoga naroda, Teatar Pralipe sustavno razvija svoju ritualnu poetiku.

Sama pojava ovog kazališta odgovara onome što se u Uvodu knjige *Prazan prostor* Pitera Brooka:

Mogu uzeti bilo koji prazan prostor i nazvati ga otvorenom pozornicom. Čovjek korača kroz ovaj prazan prostor dok ga netko drugi promatra i to je sve što je potrebno za nastanak jednog kazališnog događaja. (Brook, 1995: 22).

Rituali i običaji sa maskama i Teatar Pralipe u Makedoniji nisu imali ono što se podrazumijeva pod klasičnim pojmom „kazalište” (blagajnu, foaje, dvoranu za publiku, zastore, uzdignutu scenu i sl.) Oni su imali „prazan prostor” u kojemu su postojale dvije komponente – izvođači i gledatelji. Teatar Pralipe je predstavljao ono što Brook naziva *posvećeno kazalište*, jer su mnogobrojni gledatelji širom svijeta konačno ugledali lice nevidljivoga Roma onda kad su događaji na sceni transcenirali njegovo životno iskustvo. Tek tada su vidjeli (kao što su u prošlosti Romi bili viđeni jedino za vrijeme rituala maskiranja u ne-kršćanskih danima) boje i zvukove, glazbu, pokrete i glad za stvarnošću, glad za pobunom protiv stvarnosti i njihovu veliku potrebu za kazališnom izvedbom. U toj posvećenosti ističe se (kao i tadašnja Artaudova vizija) „da je Teatar Pralipe želio stvoriti kazalište kojemu će služiti grupa posvećenih glumaca i redatelja, koji bi iz vlastite prirode stvarali jedan beskonačan niz surovih scenskih prizora, izazivajući tako snažne trenutke eksplozije ljudske tvari, da se nitko više nikada ne okrene kazalištu dosjetke i govora”. Burhan (slično Artaudu, vukući sa sobom davna iskustva rituala i običaja Roma) želio je publiku koja bi odbacivala sve svoje mehanizme i obrane i dopustila da bude probijena, šokirana, zatečena... Tijekom predstave kazališta Pralipe bila je poželjna tišina i duboka usredotočenost na scenu. Kad se to postigne, može se reći da je ostvaren kontakt i potpuna razmjena dojmova, jer je to bio osnovni jezik kojim je raspolagalo ovo kazalište: u istom trenutku na jednoj strani grupa (čovjek) koja (koji) prikazuje svoju izvedbu, a na drugoj strani grupa (čovjek) koja (koji) vjeruje u tu izvedbu. Jezik čine asocijacije: ako one u drugoj osobi ne izazovu ništa, ako ne postoji obostrana iluzija, tada razmjena ne postoji.

Ono što je godinama održavalo Teatar Pralipe (kao i stoljetno održavanje rituala i običaja sa maskama) bila je pozornost velikog broja ljudi tj. njegova popularnost, koja je stvarala jedinstveni intenzitet, svojevrsno „povećalo“ pod kojim su se jasnije mogle sagledavati sile koje su upravljale svakodnevnim životom. Moć kazališta dolazi iz činjenice da je izvedba događaj koji se odvija uživo i može stvoriti „elektricitet“, dovesti do spoznaja, pružiti osjećaj slobode koji se ne može doživjeti ni na jednom praznom prostoru. Ono što Teatar Pralipe uzima od Brooka je provjera. Provjera se odnosi na iskustvo koje pruža određena slika koja izaziva okuse i mirise i prikazuje značenje odnosno srž izvedbe.

Cilj Burhanovog kazališta nije bilo trenutno zadovoljstvo, nego je težio tomu da gledatelj u svome sjećanju zadrži trag katarze koju je doživio i da spozna da mu kazalište može biti od pomoći, biti mjesto preispitivanja, ispovijesti, suočavanja.

3.6.2. Teatar Pralipe i oslobađanje tijela od kulturnih determinanti

Teatar Pralipe je iskoristio *prazan prostor* i za zamjenu scene „kutije“ sa drugim tipovima scena (slično *Teatru laboratoriju* J. Grotowskog). U drugim tipovima scena (neke od njih bile su nalik scenama rituala i običaja sa maskama) uvodi princip koji eliminira razdvojenost glumaca i gledatelja i omogućava im neposredni kontakt. Time se prostor izvedbe pretvara u scenu na kojoj glumci mogu uključivati i gledatelje u akciju. Dalibor Foretić o uporabi te scene navodi sljedeće:

Forma tzv. male komorne scene bila je prvi bunt u poslijeratnom kazalistu protiv statičnosti i inertnosti kazališnog mišljenja oličenog u grandioznosti scene-kutije. Razloga tome ima više. Jedan navodi Peter Brook u knjizi *Prazni prostor*, a po njemu je kazališna umjetnost, poslije ratne kataklizme kada su velike rupe scene-kutije bile ili su zaista sličile ruševinama, nužno u najkreativnijim vidovima bježale u prostore malih kavana, kabarea, podruma. Otpor velikoj sceni osjećao se i u nezasitnoj potrebi publike za intimnošću, bliskošću, pripadnošću izdvojenoj zajednici koja je sjedinjavala i stvaraoce i njihov auditorij... (Foretić, 1984: 272)

Na ovaj način Pralipeovi gledatelji su tretirani kao sudionici, a ne kao pasivni promatrači buntu protiv stoljetne statičnosti i inertnosti prema Arlijama. U svakoj predstavi ovoga kazališta scenski je prostor bio organiziran na drugačiji način. Sam taj postupak glumcima je donosio novu moć transformacije i, ono što je bilo od osobite važnosti za ovaj Teatar, moć

improvizacije koja je glumcima bila efikasno sredstvo za razbijanje stereotipa i obrazaca i jedini način da nađu izlaz iz bezizlaza. Oni su znali započeti sve ispočetka, ni od čega, od praznog prostora, ali uvijek sa djelovanjem i uvijek sa ciljem. Teatar Pralipe je scenu shvaćao kao fizički i konkretan prostor koji treba biti ispunjen i kojemu treba dozvoliti da progovori svojim vlastitim jezikom. Taj konkretan jezik, namijenjen osjetilima i neovisan o riječima trebao je prije svega zadovoljiti čula, stvoriti poeziju čula kao što postoji poezija jezika, i da taj kazališni i konkretni jezik bude stvarno kazališni samo u onoj mjeri u kojoj misli koje izražava izmiču artikuliranom jeziku. Oni su vrlo dobro znali da je jezik pokreta i stavova, da su igra i glazba manje sposobni od verbalnog jezika objasniti karaktere, izložiti misli junaka, protumačiti jasna i određena stanja svijesti i da je kazališna izvedba stvorena da bi se objasnio karakter, da bi se razriješili općeljudski i aktualni sukobi i sukobi psihološke prirode. Oni su, slično istočnome kazalištu, unijeli metafizičke težnje, nasuprot kazalištu Zapada, u kojemu prevladava psihologija. Unijeli su čvrsto jedinstvo pokreta, znakova, stavova, zvukova koje čini jezik scenske realizacije, jezik koji razvija sve svoje fizičke i poetske učinke na svim planovima svijesti i čula, a cijelo to jedinstvo dovodi do dubokih zaključaka koji predstavljaju neku vrstu aktivne metafizike. Posebno je zanimljiva činjenica da se iz tih sinkopiranih modulacija glasa, iz zbrke njihovih pokreta i krikova na sceni koji nijedan djelić scenskoga prostora ne ostavljaju neiskorištenim, rađa jedan novi fizički jezik, zasnovan na znacima, a ne na riječima. To ih povezuje sa ritualima i običajima sa maskama, ali sad kao suvremena kazališna izvedba, stručno primijenjenim kazališnim zakonima, kao jedna materija koja kao da se odjednom rasipa u znakove koji otkrivaju metafizičku istovjetnost konkretnog i apstraktnog i to putem pokreta koji su stilizirani i predodređeni da traju. Teatar Pralipe je u suvremenoj kazališnoj izvedbi uspostavio jedno predjezičko stanje koje nastoji pronaći svoj jezik, kretanje, geste i riječi. To se kazalište pridružilo onima koji nisu zaboravili kriknuti i koji nisu samo ljudi koji još samo znaju govoriti i ljudi koji su zaboravili da na sceni imaju i tijelo. Tim njihovim kricima i znanjem doticanja određenih dijelova tijela oni su gledatelja bili sposobni baciti u magijski zanos i poznavanjem tijela spojiti magični lanac. Nesvjesno, kako to kaže i J. Lužina u svom radu *Svoevidno teatarsko čudo*:

Oni otkrivaju pojam tijela koji nije jednoznačan i da se njegovo značenje, značaj i smisao mijenjaju od kulture do kulture, od društva do društva, od jednog do drugog povijesnog razdoblja. Opet nesvjesno, a teorija koju daje E. Barba poklapa se sa njihovim težnjama, oni su imali posebne scenske tehnike tijela koje su oslobodile njihova tijela od kulturalnih determinanti iza

kojih se pojavljuje *predizražajno stanje* samog biosa. Prihvatili su činjenicu da kao glumci raspolažu nekom vrstom afektivne muskulature koja odgovara fizičkim lokalizacijama osjećanja. Postali su glumci kojima pripada afektivna sfera i ta sfera njima je organski pripadala. Počeli su pamtit i sa srcem i shvatili da je to pamćenje dugotrajno i nadmoćno. (Lužina, 2005: 270-299)

I ono što je najznačajnije je svakako činjenica da je Teatar Pralipe, u vrijeme kad su stvorili i razvili nove pravce u suvremenoj romskoj kazališnoj izvedbi, slijedio svoju intuiciju prema kojoj je >>kazališna izvedba jedna sveobuhvatna kategorija<< (Schechner, 2003: 11) koja se sastoji od >>širokog spektra<< ili >>kontinuum akcija rangiranih od rituala, obreda i izvedbenih umjetnosti (kazalište, ples, glazba) i svakodnevnih izvedbi pa sve do izvođenja socijalnih, profesionalnih, rodni, rasni i klasni uloga<<.

3.6.3. Rekonstrukcija ili rekonstitucija zaboravljenog romskog sjećanja

Analizirajući rad i kazališne izvedbe Teatra Pralipe, morali smo početi od razmatranja mita i njegovih korijena u psihoanalitici, jer se kao povijesna izvedba, u kojoj Burhanov Teatar razvija specifičnu poetiku, koristi mit o *Mautiji*, mitskoj božici koja čuva najhrabrije, i ta njegova se izvedba oslanja na tradicionalne romske mitove i legende te stvara atmosferu (mistika!) tih mitova i legendi. Koji je uzrok njegove intuicije koja ga je potakla da kao kazališnu izvedbu postavi mit, zašto je ritual, koji je dio prošlosti, rabio u suvremenoj izvedbi i zašto je njegovo kazalište dobilo naziv *ritualno kazalište*?

Prema Iliću, odgovor je veoma jednostavan (ovdje se navodi Matićevo mišljenje iskazano u *Mitski rituali kulture*, psihoanalitički način analiziranja predodžbe o ritualu kao odgovor na strah i nemoć čovjeka pred prirodnim i kozmičkim silama i društvenim zakonima te njegova uporedba sa poznatom Freudovom metodom):

Najpojedostavljije formulirano, Sigmund Freud pojave socijalnog života i fenomena kulture svodi na *psihički život individuum* u kojemu središnje mjesto pripada podsvjesnoj sferi čovekovog bića, kojom dominiraju potrebe. U povijesnom procesu razvoja o čovjeku formiraju se raznovrsne norme, pravila i zabrane koje se sublimiraju u sferi podsvjesnog i postaju nevidljivi cenzori. Ispoljavaju se snoviđenjima, fantazmima, slučajnim greškama u riječima, u zaboravu, u različitim vrstama neuroze, psihizama i duševnim rastrojstvima. Mit se u skladu sa ovim saznanjem javlja kao izraz kolektivnog psihizma (Ilić, 1976: 325)

Centralni princip Freudove metode je uspostavljanje *konstruiranog kontinuiteta*, koji zamenjuje *imaginarni kontinuitet* – ponavljanje fragmenata koji su nastali kao razlaganje cjeline, ali nisu poznati kao fragmenti: motivi, fantazmi, deliriji, sve ono čega čovjek nije svjestan. Freudova analiza mitova zasniva se upravo na uspostavljanju principa konstruiranog kontinuiteta. Individualnom psihologijom Freud je mit mogao tumačiti samo alegorijski, što je svakako bila učinkovita metoda za nalaženje značenja u podsvijesti potisnutih erotskih kompleksa. Dalje, u istom Matićevu tekstu o psihoanalitičkoj metodi polazi se od Jungova pojma *kolektivno nesvjesno*. Pomicanjem težišta na *kolektivno nesvjesno* u razvoju znanosti o mitu prelazi se od jednostranog alegorijskog tumačenja mitova na simbolističke interpretacije, koje su integrirane u većinu suvremenih metodoloških tendencija i pravaca. U Matićevoj analizi fantazmi su i ključ razumijevanja i interpretacije mitova, koja se izvodi iz potisnutih živih duhovnih oblika i slika što predstavljaju i kolektivnu osnovu čovječanstva. Fantazmi se projiciraju u mitovima i legendama i otud njihovo značenje za tumačenje mitova. Pomoću metaforičnog karaktera simbolike mitova moguće je izvršiti i rekonstrukciju izvora kultura raznih naroda. Jacques Le Rider, po pitanju našeg vremena i dijalektike pamćenja i zaboravljanja navodi:

Ne postoji istina koju se treba pronaći, niti istina koju se treba ustanoviti, postoji samo istina koja se treba da iskonstruirati. Jedan od načina konstrukcije u analizi, objašnjava Freud, je rekonstrukcija ili rekonstitucija *zaboravljenog* sjećanja, ali koje je u nesvjesnom ustvari očuvano kao *nezaboravno*. [...] Međutim, čak i u kairoso koji, čini se, u kratkom trenutku najavljuje poklapanje individualnog i kolektivnog vremena, pojam povijesne istinitosti ostaje vrlo krhak. *Kairos* mu na neki način daje status objelodanjene istine. Povrh toga, svaki se pojedinac mora suočiti sa *holističkim* predstavama kolektivnog identiteta i pamćenjem koji mu čas pomaže konstruirati vlastiti identitet, čas ga prisili da se mjeri prema identitetu koji ne smatra vlastitim. (Le Rider, 2004: 127)

Nakon *Mautije*, nalazeći se u jednoj novoj situaciji, (možda opet nesvjesno, kako kaže i sama J. Lužina, što se poslije pokazuje ispostavilo kao najbolji put) Teatar Praliipe se opet nalazi u dvojbi: nastaviti potragu za vlastitim identitetom ili mjerenje svog identiteta prema onima čiji identitet nije identitet Praliipea? Praliipe postaje, kako to objašnjava Ines Prica (2001: 41 kurziv dodan) >>subjekt koji stoji pred direktivom (željom) *preklapanja jezika*

etnologije i jezika kulture, odnosno pred *podređivanjem univerzalnom kazališnom diskursu*<<.

Stoga je ta direktiva (želja) od Burhana shvaćena kao bježanje od nagona (a nagona je puno) i nakon kazališne izvedbe o romskoj mitskoj božici, *Mautije* (koja postiže veliki uspjeh i za koju je kritika zaista impozantna), on je od Pralipea napravio kazalište koje će igrati i klasike poput *Cara Edipa*, *Antigone*, *Krvave Svadbe*, *Otela* i dr. On je shvatio na vrijeme da želja nije nešto što se treba zadovoljiti poput potrebe, do nekog sljedećeg trenutka, nego da je želja stalna sila (*konstante Kraft*). Ona se unutar društvenog konteksta ostvaruje u porivu. Za razliku od nagona, koji se uvijek opredmećuje u nekom objektu, „postoji samo jedan objekt želje, *objekt malo a* (*objet petit a*), i on je predstavljen različitim parcijalnim objektima u različitim parcijalnim nagonima. *Objekt malo a* nije cilj kojemu želja teži, već je uzrok želje“. Takav se parcijalni objekt može vidjeti i kod Jacquesa Lacana, po čemu je vjerojatno i postao najpoznatiji (Lacan 2006.). U svojim kasnijim radovima Lacan će *malo a* koristiti kako bi označio ostatak u procesu označavanja. Dakle, jednak ostatak onome koji ostaje nakon zadovoljenja zahtjeva, a nezadovoljenja priznanja – želji. *Malo a* prvi puta izrasta u trenutku kada se stvara imaginarna slika sebe. Subjekt (Pralipe) u nemogućnosti artikulacije vlastitog stanja poseže za zrcalnom slikom, ne bi li uspio artikulirati vlastito stanje (ovladavanje zrcalnim odrazom ili jezikom) i time prepušta svoju cjelovitost nečemu vanjskom, odrazu. U tom procesu u njemu ostaje ostatak transfiguracije, iskliznuće označenog ili rastrgano tijelo. Time on postiže cjelinu, a cjelina se, kao i u slučaju Lacanovog imaginarnog, unosi iz vanjskoga i proizvodi ostatak, *objekt malo a*, koje se gubi u prijenosu na označitelja. Intencija Burhana i njegovog Pralipea postaje želja za ispunjenjem identiteta i ona je kao takva nužno vanjska svojem objektu i izvan dosega njegovoga shvaćanja, a to nam najbolje objašnjava Slavoj Žižek (2002: 147): >> da bi ostvario samoidentitet, subjekt mora identificirati sebe s imaginarnim drugim, on se sam mora otuđiti – premjestiti svoj identitet izvan sebe, tako reći, u sliku svoga dvojnika <<.

Da je ovaj Pralipeov korak bio dobar, pokazuju europske nagrade koje su poslije osvojili na kazališnim festivalima. Svaka kazališna izvedba ovog Teatra bila je na instanci Simboličkog. Njihovo govorenje, izvedba, sama mogućnost pojave ovoga kazališta određena je vanjskim simboličkim diskursima. To ujedno znači kako njihova identifikacija nije bila sklop same činjenice da su oni nešto *drugo* od ostalih, već je to bilo neka vrsta upisivanja na jedno od ponuđenih mjesta u Simboličkom. Svi su shvatili da je Pralipe postao subjekt jer su

znali izmicati svoju unutrašnjost u vanjski poredak (ono što će Lacan nazvati *ekstimmnost*). S druge strane, *Simboličko ne uspijeva u potpunosti pokriti stvarnost, ono uvijek ostavlja nepokriveni dio koji je upravo sama nemogućnost Simboličkog što je u njezinoj srži.*

Je li kod Teatra Pralipea postojao strah da neće biti prepoznat?

3.6.4. Burhanov Pralipe i Lacanova teorija o “studiju zrcala”

Sad kad znamo da je to bilo svjetsko poznato kazalište, onda možemo i sami pretpostaviti da je Burhan igrao na pravu kartu, i to bez poznavanja kazališne teorije, samo jer je duboko u sebi nosio intuiciju i vjeru da će uspjeti i da se mukotrpan rad kad-tad isplati. Prekinuo je dvojbu između *između daljnje potrage za vlastitim identitetom i prilagođavanja identiteta Phralipea identitetu drugih.* Burhanova ideja je bila „neprihvatanje postojanja nekog jezgrenog sopstva“, i viđenje socijalizacije i individuacije kao lica i naličja istoga procesa. To se može vidjeti iz Lacanove teorije o stadiju zrcala. Prema toj teoriji „tudost“ (drugi) se ugrađuje u samospoznaju (samorefleksiju) subjekta, još i prije ulaska u jezik tj. u imaginarnoj fazi. Kako to Lacan objašnjava:

Ona smjenjuje amorfnu fazu ”raskomadnog tijela“ (...), u kojoj se nalazi *l’hommelette* (...), i to činom prepoznavanja vlastitog odraza u zrcalu”. Posljedica stadija ogledala je da „ja“ nije realno ja, već je to naša slika o sebi, dok tu sliku, tj. taj doživljaj sebe, dobivamo kroz doživljaj cijele okoline koja vidi mene (“...) dok vidi da se njegova slika na isti način ponavlja, on se, takođe kad se gleda, vidi očima drugog, pošto bez tog drugog, koji je njegova slika, on ne bi vidio da se vidi.<< (Lacan, 1983: 135.).

Dakle, konačnom imaginarnom slikom sebe nastaje identifikacija sa „sebe“; no ta identifikacija još nije subjektivacija. Naime, imaginarna sfera nam ne može objasniti proces subjektivacije budući da je subjekt učinak označitelja: tada nastupa faza simboličkog.

Akt identifikacije jest jezički akt; stadij zrcala postoji i kod životinja (imaju imaginarnu fazu), no ljudi zbog mogućnosti učinka označitelja, tj. zbog simboličke faze, spadaju u drugu dimenziju. Subjekt se razvija u polju Drugog i to iz značenja označitelja, a Drugi je upravo i definiran kao mjesto gdje je smješten lanac označitelja. Odnos subjekta prema Drugom nastaje prije svega u zijevu: u stadiju zrcala, lijeva i desna strana (realno i imaginarno) se ne

preklapaju, na desnoj strani je višak (zato što imaginarno, za razliku od „raskomadano tijela“, ima cjelovitost), te Lacan uvodi lanac označitelja tamo gdje se pokazuje zijev:

Drugi je, dakle, mjesto na kojemu se obrazuje ja koje govori s onim tko sluša – to što prvi kaže već je odgovor i drugi ga odlučuje slušati, svejedno je li govorio prvi ili ne. (Lacan, 1983: 142).

Postavši članovima zajednice postajemo *subjekti*, podređeni, te se nanovo javlja neuspjeli proces identifikacije, kao plaćanje danka primordijalnom zijevu između registra Realnog našeg tijela i registra imaginarnog. Taj se zijev može ispuniti samo govorom, označiteljskim lancem. No, nakon što je taj zijev ispunjen, nastaje drugi zijev, ovaj put između subjekta i Drugog. Dobro je o tom lancu vidjeti Lacanovo objašnjenje koje je vezano za Teatar Pralipe:

Stadij zrcala je drama čiji se unutarnji napon baca od nedostatnosti ka pređujamljivanju – i koja subjektu, uhvaćenom na mamac prostornog poistovjećivanja, snuje fantazme koji nadolaze jedan za drugim od iskomadane slike tijela, do oblika koji ćemo, zbog njegove potpunosti, zvati ortopedskim – i baca se ka na kraju prihvaćenom oklopu otuđujućeg identiteta, koji će svojom krutom strukturom obilježiti sav mentalni razvoj jedinke. Trenutak kad se završava stadij zrcala, preko poistovjećivanja sa *imagom* bližnjeg i drame prvobitne ljubomore (...) označava početak dijalektike koja od tog doba povezuje *ja* sa društveno obrađenim situacijama” (Lacan, 1983: 9-11).

Za Lacana, značajka koja je ovdje od veoma velike važnosti je jezik u njegovim konceptima konstituiranja subjekta. To je ipak vrlo pojednostavljena definicija o identifikaciji. Slično je i sa izvornim pojmovima koje nalazimo kod S. Freuda koje nam otkrivaju bezbrojne oblike identifikacije u prošlosti i stvara teorijske distinkcije koja ih objašnjavaju. Zamršenost tog pojma nastaje u postfrejdovskom periodu, a proizlazi iz činjenice da se bilo koji dio sebe (id, ego ili superego) može identificirati s bilo kojim aspektom objekta ili sa svima njima (primjerice sa značajkama žudnje, straha ili čak mržnje), što rezultira širokim poljem posljedica i poremećaja. Govoreći općenito, najfundamentalnija od svih identifikacija u primarnom procesu je formacija super-ega u djetinjstvu, paradigmatična za kasnije identifikacije, te je posebno korisna za razumijevanje mehanizma transfera.

Wollheimova rasprava o identifikaciji (1974: 167)) pak prihvaća dramu kao prirodan objasnidbeni model koji dijeli sebstvo na autora, lik, glumca i gledatelja. To je bilo (i pored nepoznavanja ovih teorija) i jedino vjerovanje Rahima Burhana. Tomu se mogu dodati i da publika tragedije >>proživljava kroz svaki prizor i biva ono što gleda<< - što nije posve točno, naravno, jer se identificiramo samo s likovima, posebice s junakom. Da bismo promatrali likove, pa čak i da bismo suosjećali s njima, nije nužno identificirati se s njima, u psihoanalitičkom smislu: kao i u našim osobnim odnosima, čak ni voljeti nekoga nije isto što i poistovijetiti se s njime ili s njome.

Teatar Pralipe je najčešće izvodio tragedije jer su pretpostavljali da drama strah pretvara u sažaljenje. To je zapravo i njegova zdravorazumska interpretacija koju implicira kao pomak u identifikaciji. Kako god bilo, zacijelo nije dovoljno reći da je naša identifikacija s junakom jednostavno okončana. Identifikacija s nekim tko je kriv i tako oštro kažnjen, uključuje nas u dramu super-ega, koji se ne može čisto razriješiti jednostavnim pomakom prema sredstvu kazne. Emancipacija je proces odvajanja od vanjskih objekata i ide ruku pod ruku s radom internalizacije, koji smanjuje ili ukida osjećaj vanjske lišenosti i gubitka. Osjeća li se odvajanje od objekta ljubavi kao lišenost i gubitak ili pak kao emancipacija i gospodstvo, ovisit će djelomice o postignuću internalizacijskog rada. Govoreći afektivnim terminima, put vodi od potištenosti, preko žalovanja do radosti. To plastično se može vidjeti u Burhanovoj kazališnoj izvedbi – eksperimentu koji radi u *Z-2001* (2001.), u kojoj tragedija počinje prije tragedije. Same tragedije su smještene u šest različitih dvorana sa šest različitih scenografija u kojima su prikazane sudbine ljudi u koncentracijskim logorima, miješanim brakovima, sudbine uspješnih sportaša i cirkusanata i sterilizacije žena koje ne smiju roditi djecu s nečistim genom. U pet od njih osjeća se potištenost i žalovanje, a u 6. (u roku od 5 minuta, nakon što se publika premiješta u šestu dvoranu, u kojoj je pripremljen orkestar sa gipsy swing orkestrom) nema ni glumaca ni igre. Odjednom počinju zvuci glazbe i već za 2 minute javlja se radost publike koja je zaboravila potištenost i žalovanje te se radosno počinje ljuljati u ritmu glazbe koju izvodi orkestar nekih 15-tak minuta.

Što nam identifikacija može reći o katarzi?

Ovdje možemo slobodno reći da naš odgovor potječe iz psihoanalitičke teorije. Odigrava se tragedija i, kako smatra Ricoeur (2005: 31), >> njene bitne teme su *neizgovorljive*, a to znači da ih potiskuje i sama publika i sama drama. Potrebna je analiza koja ih vezuje za nesvjesne misli da bi one dospjele u svijest<<. Ona nakon Freuda ima novu metafizičku

vrijednost, jer sad razumijemo kako se naši karakteri i životne uloge u velikoj mjeri *odigravaju* pod nadzorom nesvjesnoga.

A zašto se na kraju Z-2001 publika ljulja u ritmu swinga?

Možda je jedini odgovor Freudovo rano shvaćanje tjeskobe kao posljedica potisnutog libida. Lijek za to je, kako kaže Freud, jednostavno opuštanje.

Ako uzmemo u obzir Lužinino mišljenje da je Pralipe ritualno kazalište (odnosi se na predstave: *Mautje*, *Ratvale Bijava*, *Bibahtali* i sl.), onda njegove glumce moramo protmatirati kroz psihoanalizu, koja u sebi ima iste relacije kao i ritualno kazalište Eugenia Barbe.

Burhanova figura glumca nalik je na Barbinu figuru. Barbina figura je, metaforično govoreći, *monstrum*, a to znači „eklektični spoj retorički prenaplašenih aspekata figura iz različitih teatarskih konteksta (civilizacija)“.

Kod Barbe kao da nema označitelja, kao da je označitelj potpuno prekriven (omotan, utopljen) simboličkim i imaginarnim efektima figure u *ritualnom* hodu, plesu ili gesti. Retoričko je bogatstvo pokazano na sceni. Međutim, skriveni označitelji (mreža pozadinskog teksta) je ono što potvrđuje svoju skrivenu prisutnost. Retoričko obilje ritualnog čina skrivajući označitelje pokazuje da je njihovo skrivanje posljedica njihove moći da proizvode površinsko značenje i smisao.

Služeći se analogijama možemo pokazati da je razlika tijela i figure analogna razlici kruga prirode i kruga kulture, razlici seksualnog i erotskog ili označitelja i označenoga. Tijelo pripada redu označitelja, a to znači da je u domeni potencijalnih efekata koja djeluje kao što djeluje priroda. Figura pripada redu označenoga (semiotike), a to znači da je u domeni simboličkih efekata erotske proizvodnje i potrošnje želje koja djeluje kao što djeluje kultura. Ne može se sa sigurnošću reći da je svaka figura figura subjekta i zato je ona, ontološki, objekt (gotovo bi se reklo *stvar*). Između figure-glumca i figure-marionete kao da ne postoji bitna razlika, u oba slučaja imamo objekt koji tek ulaganjem izvjesnog viška (imaginarnog, simboličkog, fikcionalnog) rada pokazuje sebe kao subjekt tijela koje prikazuje.

Za razliku od figure glumca u Pralipeovom kazalištu u Makedoniji (koja je nalik Barbinoj figuri jer se radilo o glumcima amaterima), Lacanova i lacanovska teorijska psihoanaliza imali su značajan utjecaj na Burhanov rad (*Theater an der Ruhr*) u Njemačkoj [dok je imao glumce profesionalce u predstavama *Krvave svadbe-Ratvale biava* (F.G. Lorca), *Otelo* (W. Shakespeare), *Golemata Voda-O Baro pani-Velika Voda* (G. Stefanovski) i sl.]. Tu je izradio modele interpretacije teksta, simbola, intersubjektivnih odnosa, želje, fantazma.

Za J. Lacana umjetnost, kao i ostali proizvodi kulture, predstavlja područje istraživanja rada (djelovanja) nesvjesnog. Za Lacana (samim tim i za Burhanovo kazalište) nesvjesno nije mjesto noćnih božanstava i demona, već homologija (sinkronicitet) svjesnomu, koja iznevjeruje svjesno i njegove simboličke konstrukcije na mjestu *Realnog*. U formalnom smislu, analiza kazališne predstave vodi od simboličkog i imaginarnog poretka predmetnih, vremenskih, prostornih, vizualnih i narativnih predstava situacija i događaja k pronalaženju označenoga i otkrivanju označiteljskog poretka (Realnog). Otkriveni označiteljski poredak pokazuje kako nastaje smisao koji prekriva svijet kazališta i omogućava sažimajuća, pomičuća, prikrivajuća simbolička značenja i imaginarne efekte. Kazališno djelo postaje mjesto ili figurabilna struktura (premješteni objekt) fantazmatskog zadovoljenja želje. No, kazališno je dijelo i simptom, mjesto koje otkriva predigru nesvjesnog koja uokviruje, upravlja i ograničava sve ono što će biti izraženo kao simboličko ili imaginarno.

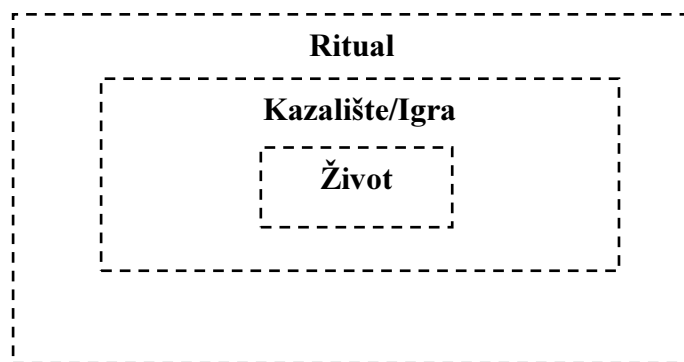
No, ono što je veoma bitno u prvom razdoblju je njegov rad i kao kazalište koje je imalo svoja obilježja Konstantina Stanislavskog. U tom razdoblju izvode se i kazališne pretstave kao što su *Ljudi i golubovi* i *Soske*, u kojima Burhanov glumac u potpunosti upoznaje i oživljava likove koje tumači, utjelovljuje ih tako živo i jasno te oni stječu vlastiti život u glumčevoj mašti, jer glumac ima najzahtjevniji zadatak: emocije lika moraju postati njegove emocije. Teško je zamisliti tako ekstreman emotivni život kakav imaju glumci, da iz vlastitog iskustva (jedan te isti glumac) može „izvući“, recimo, Othellovu ljubomoru jedne večeri, a Edipov očaj sljedeće! Doživjeti jake emocije tako živo, a zatim ih zapamtiti i „prizvati“ iz memorije, bila je i ostala okosnica glumačkoga treninga. Burhan se, baš kao i K. Stanislavski, J. Grotowski i drugi, bavio upravo ovim procesom, i to na razne načine. Najviše je obraćao pažnju na prisutnost empatije. Ako tome dodamo i četvrti stup, kojim se je ne štedeći koristio, a to je vladanje tijelom i glasom, onda je glumačku vještinu oslonio na četiri veoma stabilna uporišta i možemo biti sigurni da je svaka konstrukcija koju je podigao na tim temeljima bila uspješna i trajna. Izuzetnog su značaja i *emocionalno pamćenje* i *metoda tjelesnih pokreta*, koje su rabili njegovi glumci.

Prikazom tog emocionalnog pamćenja koji je rabio Burhanov Teatar Pralipe Romi su došli do izražaja i postali zapamćeni. Ljudi sa svih kontinenata postali su svjedoci toga da Romi Arlije postoje. Nije više bilo onog izoliranog i nevidljivog Roma o kojemu se može pisati i govoriti stvarajući negativne slike. Progovorio je ritual u njima i o njima. Većinskom stanovništvu su dokazali da rituali ne predstavljaju jednostavnu, harmoničnu, općeprihvaćenu

ideju. Oni mogu biti i dinamični u performativnim sustavima i mogu se transformirati pod utjecajem generacija novih oblika i podražavanjem novim čitanjima tradicionalnih djelovanja. Ponavljanje tih suvremenih oblika rituala Europi je dalo priliku vidjeti Arliju kao stvaraoca. Teatar Pralipe je i Romima i ne-Romima omogućio ono o čemu govori Richardson, koji ponavljanje rituala smatra veoma važnim a to je:

Biti povezan sa milijunima ljudi u istom vremenu, dijeliti s njima identične slike i tekst, kad im se opet prikazuje isti ispolitizirani dan, podijeljen na iste segmente, vjerovati u tradicionalni potpis mreže, kao i onomu koji daje svoje ime kao potvrdu o istini onoga što vidimo, biti uvjeren u neposredni komentar, biti obaviješten o nečemu što je loše ili progovoriti o onome u čemu smo bili sudionici, izvještavanje o novim i značajnim događajima i mogućnost potpunog razumijevanja njihovoga značenja – postoji li nešto više od onoga što je sadržano u ritualima? (Richardson, 1975: 38)

Romsko ritualno kazalište pokazalo je svoja dva lica i prenijelo dvije poruke: „ovo je kazalište” i „ovo je život”. Gledateljima su pokazali da je riječ o „pravom životu” prebačen u ritualni oblik. Petrovska Kuzmanova (2002: 18), govoreći o fenomenu „pravog života”, daje sljedeću shemu:



Shema1: Katarina Petrovska Kuzmanova. (Izvor: Richard Schechner (Performance Theory-1988)

O toj shemi, koju uzima kao shemu iz Schechnerove izvedbene teorije (1988.), ona kaže sljedeće:>>Ta je shema najbliža hinduističkome vjerovanju u *māyu* i *līlu* gdje su sva iskustva istovremeno autentična i teatralizirana (iluzorna i ludička/razigrana) i gdje je sva egzistencija stalni ritualni ciklus<<.

Teatar Pralipe je nakon 1969. pokazao da se konkretne ograničene pretstave o *drugačijem* Romu mogu nadići i da se granice između Roma i ne-Roma mogu pomicati na obje strane. Ono čemu je Pralipe još pridonio je i pojava romske pisane književnosti.

Da još jednom podsjetimo, ono što je Teatar Pralipe dovelo na scenu bila je *Večer poezije Roma*, ali je i to da je Teatar Pralipe kao pojam postao suvremena teorija istraživanja kazališta.

3.7. Književnost i jezik Roma Arlija u Makedoniji

Pisana romska književnost čiji početak je u 70-tim godinama 20. stoljeća nalazila se pod velikim utjecajem usmene književnosti. Nastala je kao rezultat nacionalne homogenizacije, nacionalnog buđenja Arlija, tj. buđenja narodne svijesti, kako u visokointelektualnim slojevima, tako i u najnižim i nepisanim društvenim slojevima. Arlije više nego ijedan drugi svjetski narod u su tu književnost, povezali sa sudbinom vlastitog naroda i njegovom limitiranom borbom za svoj opstanak i afirmaciju. To je vrijeme kad nitko (od ostalih koji su sa njima živjeli na jednom prostoru) nije zanimalo kako je ona nastajala, prikupljala, izvodila i klasificirala, a bila je dio jedne narodne baštine. Arlije su su svoje priče pripovijedali i svoje pjesme pjevali jedni drugima usmeno, pamtili i prenosili, te ih nikad nisu zapisivali i tiskali. Usmena(narodna) romska književnost kao cjelina imala je svoje izvorne korijene u prošlosti romskog naroda. Bila je sačuvana i pored svih procesa izolacije, asimilacije, akulturacije, diskriminacije, statusa drugosti i još puno procesa kojima su bili izloženi od strane većinske populacije. Usmena književnost je Romima bila i ostala (sve do 20.st.) prvotna, najranija i najvjernija pratilica romskog narodnog života u svim razdobljima i stoljećima, od prvih oblika društvenog života do najsuvremenijih političkih zbivanja. Od velike su važnosti za usmenu književnost bili stvaraoci tog narodnog blaga. O njima do danas nema nikakvih podataka i to zato što su se oni smatrali samo prenositeljima i uz njih se nije vezao nikakav „stvaralački napor“.

Književnost Roma svjedoči o životu romskoga naroda i njihovu udjelu u makedonskoj književnosti. Usmena lirika, epika, drama kao i poslovice i zagonetke kao dio romske tradicijske književnosti bile su nadahnuće mnogim romskim pjesnicima. Kad je riječ o romskoj književnosti u Makedoniji, važno je napomenuti da je to uglavnom poezija, jer je

veoma malo prozних djela. Kakav utjecaj ima usmena predaja i kako potiče jedan narod na stvaranje novih oblika koji će uz to biti i zapisivani (važno je napomenuti da Romi prije nisu zapisivali nego su smatrali da se sve može čuvati u memoriji), to nam najbolje objašnjava Marko Dragić:

Paradigmatske su i riječi pripovjedača iz indijskog plemena Kri: „Priče su ljudi. Zovite ih da žive s vama. Ako ćete biti dobar domaćin, nauči će vas svemu što znaju. Dat Vam do znanja kad se spremaju otići. Tada ćete ih predati nekom drugome.” Poučne su i riječi Augusta Šenoa: „[...] al dobro je da narod sam zaviri u dušu, da otvori krvavu knjigu minulih dana, jer je prošlost vazda zrcalom sadašnjeg doba. Dobro je da narod zna gdje je zgriješio i posrnuo, gdje li se proslavio i podičio. To neka mu je naukom za buduća vremena.” Za Ivu Andrića (...) mitovi i legende imaju moć majčinog mlijeka, nešto tajanstveno i stravično što postojanje nosi sa sobom, ulazi u nas u obliku drevnih predaja. Andrić je napisao i: „Najbolju književnost koju imamo je stvorio nepismen čovjek.” (Dragić, 2014: 17)

O samom početku pojave pisanog romskoga pjesništva u Makedoniji nažalost ne možemo govoriti, jer najstarija pjesnička djela za koja se zna potječu iz šezdesetih godina 20. st. Romima je nakon dolaska na makedonsko tlo trebalo mnogo vremena da progovore. To je razdoblje koje traje već od 13. st. Najprije je progovorio ritual, Teatar Pralipe, zatim profesor Jusuf i najzad je progovorila poezija.

3.7.1. Romi i društveno-politička situacija u razdoblju između 60-ih i 80-ih godina 20.st.

Kako je izgledala društveno-politička situacija u razdoblju između 60-ih i 80-ih godina 20.st., kad je došlo do najvećeg procvata romske književnosti?

Makedonija je (kao dio SFRJ) pratila ideju o jedinstvenoj jugoslavenskoj kulturi. Kako navodi Andrew Wachtel (2001: 214-215): >>Šezdesetih godina Tito odustaje od ideje ostvarivanja centralizirane kulture, a Jugoslavija prihvaća sliku o sebi kao multinacionalne države, postepeno prenoseći naglasak sa *jedinstva* na *bratstvo*, odlučujući da prihvati kulturne razlike i iskoristi ih kao znak svoje snage<<. Dolazi do slabljenja poslijeratnih ideala i do kulturnih promjena prema kojima se svatko može orijentirati na sebe i svoje, kako u produkcijskom tako i u recepcijskom smislu. Ove se promjene zapažaju i u kulturnom planu Roma u Makedoniji. Arlije postaju aktivni sudionici u kulturi i započinju rad na alternativnoj

kulturi u jednom simboličkom smislu. U njihovom aktivnom djelovanju nema institucionalnosti, ali početak je veoma bitan segment njihovog kulturnog razvoja. Vrijeme početka sedamdesetih godina čini prekretnicu u romskoj književnosti u Makedoniji, kada nastaju značajni tekstovi o različitim aspektima identiteta Roma u Makedoniji. Počinje se govoriti o fenomenu koji ukazuje na kompleksnost odnosa između ne-Roma i Roma, te između književnosti, povijesti i kulture. Paralelno s tim počinje stvaranje autoslike i heteroslike. U tom polju se najviše ističe Šaip Jusuf sa svojim autoritetom i već već stečenim ugledom, koji je na sebe preuzeo brigu o kulturnom nasljeđu romske zajednice. Njegov se rad počeo cijeniti i u izoliranim mahalama te je Jusuf postao predvodnik romske intelektualne elite. Bio je energičan čovjek, dobar organizator, imao je jaku volju i nepopustljiv karakter. Dobivao je podršku institucija, društva i političkog establišmenta. Za njegovo se ime vezao svojevrsan kult ličnosti, odnosno „kult vođe”, do čega su dovele specifične okolnosti u kojima su se podudarali karakter izabrane povijesne ličnosti, društveno-povijesne prilike i potrebe romske zajednice za predvodnikom. Pored već spomenutog osnivanja odjela za romski folklor u okvirima Instituta za romski folklor, Jusuf u okvirima nacionalnih medija uspijeva pokrenuti televizijske i radijske emisije, piše prvu romsku gramatiku na svijetu (zajedno sa makedonskim jezikoslovцем Krumetom Kepeskim), organizira kulturne manifestacije u Makedoniji i upozorava na to da se treba otvoriti prostor za sjećanje Roma i da u tom prostoru treba napraviti mjesta za svaki kulturni fenomen, bio materijalni, društveni ili mentalni, koji društvo povezuje sa romskom prošlošću ili makedonskim nacionalnim identitetom, čime se obuhvaća sve što se može povezati sa slikom romskog naroda. Š. Jusuf je bio svjestan toga da su Romi u prošlosti bili marginalizirani kao narod i da su ih ne-Romi gledali kao Drugog i drugačijeg u društvu. Želio je da Romi budu shvaćeni i da im se prizna status koji zaslužuju, a to je da su dio makedonske kulturne povijesti. Isticao je da se moraju uvesti promjene u makedonskom društvu koje je već stvorilo mišljenje o “prljavom, nečasnom i crnom Ciganinu”. Budući da je bio posvećen obrazovanju, Šaip Jusuf je u polju kulture s lakoćom tragao za individualnim i kolektivnim identitetom. U tom se razdoblju romska nacionalna manjina u Makedoniji okreće prošlosti, tražeći točke oslonca i obilježja svog identiteta u zajedničkom sjećanju u okviru makedonske kulture. Š. Jusuf se zalaže za to da autoslika postane jasno odvojena od heteroslike, koja je stvorena na etničkom nivou. Obrazovanje je, govorio je Jusuf, čuvar i tumač tradicije. Stalno je podsjećao na to da se trebaju tražiti koncepti kulturnog pamćenja, koji, pored povezanosti sa društvom, naglašavaju

i vezu pamćenja i kulturnog konteksta te njihovu konkretnu sponu sa znanostima i obrazovanjem. Ti njegovi govori bili su govori intuicije, a u novom dobu ih možemo gledati s aspekta teorije kulturnog pamćenja, u kojoj se povezuju humanistička i društvena istraživanja te poklapaju s pamćenjem, identitetom, politikom i kulturom. Teme koje su i danas ključne u teoriji pamćenja, kako to navodi Jan Assmann od velike važnosti su sjećanje, identitet i kulturni kontinuitet:

Ključno je sjećanje (tj. odnos prema prošlosti), identitet (tj. politička imaginacija) i kulturni kontinuitet (tj. nastajanje tradicije) [...] Društva imaginiraju sliku o sebi i kontinuiraju kroz generacije svoj identitet tako što izgrađuju kulturu sjećanja; a to čine [...] na *potpuno različite načine*. (Assmann, 2005: 14, *kurziv u originalu*).

Ako pođemo od aktivnosti i ideja Šaipa Jusufa šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća, zapažamo to da su one vodile u smjeru memoriranja, ponavljanja i predočavanja, odnosno tumačenja događaja kao kolektivne strukture, čiju vezivnu snagu čine „tumačenje i sjećanje”. Za ne-Rome Romi su u tom razdoblju i dalje bili ono što su bili od 14. do 18. st. Makedonska ih je kultura i u prošlosti i u sadašnjosti doživljavala isto. Jusuf je želio da se prostor Roma i ne-Roma poveže, i to stvaranjem zajedničkog prostora iskustva koji svojom vezivnom snagom, prema Assmannovim riječima (2005: 12-14), može pružiti >>povjerenje i orijentaciju<<, odnosno identitet u okviru >>simboličkog svijeta smisla<< pojedincima koji pripadaju različitim skupinama.

Traganje za različitim „razinama, slojevima” i uspostavljanje „nove mreže odnosa između Roma i ne-Roma pojašnjava širok zamah aktivnosti kojima su bili posvećeni romski intelektualci tog vremena, a posebno Šaip Jusuf. Oni su u suradnji sa Romima i ne-Romima u Makedoniji i u Europi proveli i jedno šire istraživanje lokalnih romskih govora u okviru romske dijalektologije, sakupljali narodne pjesme i stvarali nove romske književne oblike. Ne-Romi su preko svojih udruženja pisaca u razne manifestacije i antologije makedonske poezije počeli uključivati i Rome i njihovu poeziju, što je za njih bio veliki korak naprijed. To je romskoj zajednici omogućilo da se „imaginira”, „zamišlja” i „ulazi” u „korpus iznova rabljenih tekstova” za koje Aleida Asman daje sljedeću definiciju:

Koncept kulturnog pamćenja obuhvaća korpus iznova upotrebljivih tekstova, slika i rituala koji su specifični za svako društvo u svakoj eposi, čije „njegovanje” služi stabiliziranju i prijenosu

autoslika tog društva. Na takvom kolektivnom znanju, najvećim dijelom (ali ne isključivo) o prošlosti, svaka grupa zasniva svoju svijest o jedinstvu i posebnosti. (Asman 2011: 132).

Ako navedene teorijske koncepte promatramo kroz romsku prizmu, onda možemo reći da je Jusufovo zalaganje bilo je veliki korak u veoma malom razdoblju. Nakon višestoljetnog zatišja i čuvanja „aktivnog pamćenja”, pokazati tko su Romi, što je romska kultura, jezik i povijest i uspostaviti odnos „nevidljivih Roma” sa većinskom zajednicom bio je zaista veliki početak. Uz to, Jusuf je napravio i prvi korak ka uspostavljanju komunikacije sa romskom pradomovinom Indijom i UN-ovom priznanju Roma kao narod. To je bio znak da se svijet Roma otvorio prema široj sredini, prema svijetu.

Prema Jusufovom mišljenju, da bi bili prihvaćeni i priznati, Romi se trebaju otvoriti svijetu pomoću dviju ključnih djelatnosti: (i) znanost i (ii) umjetnost. U vezi s njegovom glavnom aktivnošću, pisanjem poezije, koja se kod Arlija javlja prije drugih književnih oblika, možemo navesti uvodne riječi E. Kocbekovog članka *O poeziji*:

Čovjek vrijednost svoga života jača na dva načina; najprije razumskom spoznajom stvarnosti, što znači sustavnim i praktičnim organiziranjem znanja o njoj, a zatim doživljavanjem stvarnosti kao spontanom i oslobađajućim događanjem njezine smislenosti. Prvu djelatnost nazivamo znanost, a drugu umjetnost. Zadaća znanosti je otkrivati i uređivati spoznaje o materijalnim zakonitostima pomoću najrazličitijih znanja i s njima ona učvršćuje uvjete čovjekova materijalnog života. Znanost napreduje od jedne do druge relativne spoznaje i nikad ne može doseći svoj globalni opseg. Pozicija znanosti je agnostična, duhovno neutralna, brine se za što sigurniju i objektivniju identifikaciju stvari u postignutim spoznajama. Po strani mora ostaviti sva pitanja o etičkom i konačnom smislu jer su znanstvene spoznaje samo djelomične, što se tiče ljudske cjelovitosti i ljudske totalne znatiželje koja ima metafizičko značenje. Ta je sposobnost sadržana u drugoj ljudskoj znatiželji, čija moć ne počiva u kauzalnoj logici i strogo vezanoj razumljivosti. Sadržana je u umjetnosti. (Kocbek, 2011: 2-3)

Ako danas pitate Arlije u njihovim mahalama: *Što je umjetnost?*, odgovorit će vam: *Pjesništvo i drama* (misleći na kazališnu igru tj. teatar).

3.7.2. O romskoj poeziji – o estetici, intuiciji i imaginaciji u pjesništvu Arlijskih pisaca

Romi svoj nastanak poezije nesvjesno vezuju za nastanak mita. Znaju da u onom trenutku kad izgube mit (kao kad su izgubili zrcalo u narodnoj priči *Kako je Rom ostao bez zemlje*), oni će izgubiti *cjelovitost*.

A što necjelovitost (fragmentarnost) njima znači? Vide li tu fragmentarnost u nerazumijevanju specifičnosti njihove romske zajednice jer su drugi zanemarivali vrlo bitne elemente njihove kulture, deklarirajući sebe kao pripadnika druge nacionalnosti i prihvaćanju procesa asimilacije, u nedostatku dijaloga na sinkronoj i dijakronoj razini s ostalima, u strahu ostalih i stalnoj nelagodnosti pri susretu s njima, u osjećaju da su tuđinci, da ostali o njima stvaraju predodžbe, priviđenja, mistificiraju ih, zamišljaju onakvima kakvi nisu, stvaraju iluzije i izmišljena iskustva, jer ih doživljavaju kao crne, prljave, delinkvente, lopove, kriminalce, „zlo“, one koje krše zabrane, „divlje“ i „vatrene“, glupe... nomade!

Vječno pitanje Roma jest: *Jesmo li mi Romi zaista slobodni ljudi? Zašto je nama potrebna poezija?* Uhlik i Radičević priredili su prvu zbirku *Ciganske poezije*, u kojoj navode sljedeće:

Poezija ciganska! Nije potrebno tražiti određeniju riječ koja bi, ispaljena u srce problema, osvijetlila svojom jasnošću i sigurnošću pojavu poezije koja, iako nenapisana, postoji i silovitom snagom govori o jednom narodu koji je isti kao ona, jer je ona on, nepobitno do istine. Ako poezija određuje, ako je viši govor, filozofija i misao, ako ne uvija, ne migolji, ne skriva istine, ne uljepšava neuljepšano, ne dodaje nedodanom [...] Golotrba i najedrala. Bez stida, jer je dječjački naivna i neposredna. [...] Začudene oči nepoznatih pjesnika koji nisu vješti igrarijama; govore nužnost i svoja nesnalaženja, primitivnije [...] Zbog toga je ova poezija autentična. Robije i putovanja, otmice i krađe konja, tugovanja za starim kotlarima [...] naga kao naga djevojka, vrela za sve što se zove mladost, nikad sita [...] poezija nedosanjanih konja koji simbolizuju igru, slobodu... (Uhlik i Radičević, 1982: 5-6)

Tragaju li Romi u makedonskoj romskoj poeziji za svojim gubitkom slobode, za svojim mitom? Opet odgovor nalazimo kod Edvarda Kocbeka:

To je predoživljaj čovječanstva jer je zajednički raznim objašnjenjima o gubitku čovjekove slobode. Mit kaže kako je pračovjek zbog kobnog prijestupa bio izgnan iz raja sretnog jedinstva.

Izgon je pračovjeka okrnjio, postao je samo dio cjeline da bi je se kasnije s nostalgijom prisjećao i njenu stvarnost potvrđivao čežnjom. Taj izgon znači početak imaginacijske težnje za cjelovitošću i jedinstvom čovjekove biti. Zato je poezija čežnja za izgubljenom harmonijom. Pjesnik i dalje istančanim zvukom u kozmičnoj i sudbonosnoj atmosferi lovi rastresene djeliće izgubljene skladnosti: zvukove, riječi, rečenice, melodije, a s njima i mjeru, ritam, stihove, rime. Ova poetična igra traje u svim narodima i svim vremenima, samo se njezin domoljubni sadržaj uvijek izvorno zamjenjuje. Zato se od vremena do vremena iz naroda uzdigne pjesnik koji nas, nadahnut iznimnom željom za suverenosti u jadnim trenucima praznine, tuđine i očaja, tako razveseli božanskom silom cjelovitosti i zajedništva da osjetimo trenutke besmrtnosti. Svaki pravi umjetnik postaje, usprkos smrti, koja je naša najsudbonosnija okrnjenost, takav gospodar igara sudbine da i smrti hrabro pogleda u oči [...] Tko doseže suverenost pomoću poetičnosti, pridobiva vlast čak i nad samom smrću. Poezija je čuvarica autentičnosti, kako u glazbi tako i u slikarstvu te plesu. Njezin najvjerniji medij je riječ. Poezija je kod pjesnika vezana uz jezik, uz takav govor kojim se pjesnik počeo očovječivati i njezinim riječima, kao nositeljima smisla, otkrivao je doticaj s otkrićima i zagonetkama svijeta, koje je doživio prilikom prvog milovanja svoje majke ili u igri sa svojim najbližima. Riječ je dakle već unaprijed dana čovjeku-pjesniku, položena mu je u kolijevku. Zato je poezija riječi najprirodnija od svih umjetnosti. [...] A riječima, koje su najraširenije sredstvo, poezija se može udomaćiti u svakom čovjeku – ističe lingvist Chomsky – jer jezik nije ograničen samo na praktično komunikacijsko sredstvo, nego služi i kao sredstvo slobodne misli i izvornog samoizražavanja. I budući da je ljudski jezik nedvojbeno najhumaniziranija, najviša čovjekova sposobnost i vrhunac njegova razvoja, zato vrhunac jezika nije logična matrica, nego pjesma, utvrđuje Ivan Svitak; jer lirika kao da je najviši koncentrat čovječnosti, višak ljudskih mogućnosti. (Kocbek, 2011: 2-3)

Uhlik i Radičević više pišu o svom zamišljenom *Ciganu*, koji je nomad, a Kocbek o općenitom pjesničkom izrazu, kojemu se priklanjaju i Romi Arlije. U primjerima koje ćemo dati, romska poezija ne govori o robiji, krađi konja, tugu za kotlarima i čežnju za nagom vrelom djevojkom, nego govori o jednoj drugačijoj ljubavi koja više odgovara Kocbekovim aspektima poezije ili teoriji intertekstualnosti i interkulturalnosti koja se može proučavati i čitati kod Kjulavkove. Arlije pišu u duhu koji postavlja E. Šeleva (2008: 17), citirajući Jeana Baudrillarda: >>Biti lišen Drugog, to je lošije od otuđenja: to je smrtonosna promjena<<. I zato je njihova poezija koja je nastala u kasnim šezdesetim godinama više pod okriljem prosvjetiteljskog kozmopolitizma, koja se u načelu povezuje s interesom, znanjem i znatiželjom iskazanom najviše prema drugim kulturama i prema prostoru na kojem obitavaju.

To nije poezija koja kopira neromsko ksenofobično, rigidno i kulturno izolativno pisanje. To je više poezija koja sebe otvara prema drugima i koja isključuje ograničenost. Vlada se određenim pravilima koji su općenito vezana za teorijske okvire poezije. Kako navodi Hamann (1967: 21), >>poezija je materinski jezik ljudskog roda<<. Pješništvo Arlija svojim pjevanjem rasvjetljuje bit opstanka Roma na jednom prostoru i ono imenuje čovjeka u sudbini bitka. Vrijeme romskih pisaca je neskrivenost romske istine kao filozofske istine i ukorijenjeno je u povijesnost, jer kao budućnost ima sudbinu pjevajućeg bitka koji napredovanjem omogućuje svjetsku povijest. Oni pjevaju, kako to Steiner (1997:6), >>...o virutoznosti koja također spada u tugu za jednom progonjenom egzistencijom i unutarnjom dijasporom<<. Oni jednim intuitivnim mostom i pjevanjem i mišljenjem otkrivaju tajnu jezika. Romska se poezija ne služi samo riječima kao znacima za nešto, ona im je oruđe koja oslobađa jedan svijet i opjevava povijesni svijet. U tom svijetu, kako navode Coward i Elis, (1985: 73) >> se stvara ono što je prirodno, ono što je sraslo uz riječ. Ta riječ stvara jezik koji je pjesniku zrcalo svijeta, njegova svijeta i svijeta okoline, on je u odnosu na stvarnost toga svijeta prikazivačka struktura<<. Vezano za romsko pjesništvo može se navesti mišljenje palestinskog pjesnika Mahmuda Darviša koje nam daje Šeleva (2008: 67), navodeći doslovno ono što je vezano za Roma pjesnika: >>Želim da živim sve ove kulture. Moje je pravo da sebe identificiram sa svim ovim glasovima koji odzvanjaju na ovoj zemlji... zato što nisam niti uljez niti samo prolaznik<<.

3.7.3. Kemal Komina

Pjesništvo i proza koju smo proučavali govori uglavnom o arlizmu, otporu prema društvenom progonu, jeziku maternjem, ljubavi prema domovini Makedoniji.

Početak romske objavljene poezije može se vezati za ime Kemala Komine i njegovu zbirku pjesama pod nazivom *Игра без корену* / *Igra bez korijena*, koja je 1972. izdana u Skopju. Rođen je 1950. godine u Resenu, a umro 1999. u Skopju. Diplomirao je na Filozofskom fakultetu u Skopju, a kao novinar i autor radijskih drama svoj je radni vijek proveo u dramskoj redakciji u Makedonskoj radioteleviziji (MRT). Pored svojih novinarskih aktivnosti, u više je navrata radio također kao prevoditelj. Komina je bio prvi romski pjesnik u Makedoniji te član Društva pisaca Makedonije (1976). Njegova spomenuta stihozbirka „Igre bez korijena” bila je prva tiskana knjiga jednog romskog autora u Makedoniji i uopće u

Europi. Knjiga je napisana na makedonskom jeziku. Njegova druga objavljena zbirka poezije (1989.) je „На чардакот копно” (Kopno na čardaku). Komina postavlja standard u modernoj romskoj poeziji. To dokazuje njegovu impresivnost kao umjetnika i pokretača romske književnosti u Makedoniji. Objavljivao je i za prestižne književne časopise kao što su *Studentski zbor*, *Stremež* i *Razgledi*. Stihovi Komine utjecali su i na cjelokupnu makedonsku lirsku poeziju općenito, jer se njegova poezija temelji na narodnim pjesmama Roma u Makedoniji. Zato je njegova poezija duboko intimna, bez patetike i ne postavlja klišeje koje postavljaju ostali makedonski pisci. Toj narodnoj poeziji uspijeva dati i slike modernosti. Njegov stih je slobodan. On svoju liriku svjesno udaljava od narodne matrice, a njegov jezik pisanja je standardni makedonski jezik bez primjesa dijalekta kojim govore Makedonci u regiji u kojoj je rođen. Kominasov stih je bogato ukrašen četverac, što njegovoj intimnoj i reflektirajućoj poeziji daje puni sjaj.

Njegovi motivi su ljudi i život, ljubav, ljepota kao prolaznost, izolacija i odbacivanje Roma kroz makedonsku povijest. Uostalom, i njegova pjesma *Igre bez korijena* govori o arlizmu i vječnom traganju za korijenima.

Igre bez korijena

Hoće li mi amanet ova zemlja dati

Pričajte o bolu labudova

Je li gnijezdo korijen

Je li ljubav ime... ? (Komina:6)

Pjesma *Psovanje po imenu* govori o sedentarnosti (slojevitosti) Roma na prostorima Makedonije i njihovim „ružnim imenima” unatoč mnogobrojnih izvora o njihovoj povijesti i nastanjenosti na području makedonskih brda, sela i gradova:

Psovanje imena

Prokletstvo po svim stoljećima

Toliko planina nosim

toliko izvora

toliko brda

toliko moći

toliko sela

.....

Na koju stranu da odem i nađem ime...? (Ibid, : 19)

U četvrtom dijelu *Igre bez korijena* Komina do kraja izražava svoju (romsku) „ogoljenost”. Traži svoj identitet kroz otiske kojih nema, traži svoj „griješ” zbog kojega biva vječito neprihvaćen, lišen sigurnih staza kojima bi koračao kao po „svome”, optuživan za krađu tih staza i osuđen na vječno dokazivanje da je i on čovjek kao i svi ostali. On traži svoje pravo govora, jer ga inače nitko ne sluša. Umjesto njega uvijek govore drugi, a on samo mora slušati. On daje sliku sebe, svoje bezazlenosti i sjedilaštva. Govori o sebi kao o „stranom” (*tijelo koje nema dijelova*) i tuđincu koji svima smeta i na kojega svi gledaju kao na čovjeka prisutnog samo sad i ovdje, koji će sutra nekom barkom, u zemlji koja nema mora, zauvijek otići sa tog prostora:

Sad nemam ruke
sad nemam oči
sad nemam prste
nemam nokte
nemam usne
nemam noge.
Sad nemam bolesti
sad nemam moć govora
nemam sluha
nemam mirisa.
.....
Sad nemam ritmova
nemam zla
nemam godišnjih doba
praznike, pozdrave, poljupce.
Sad ne odlazim niti jednom barkom
sad nemam igara
nemam ime
Nemam korijen. (Ibid, : 26)

Pored traganja za svojim identitetom, Komina svojim čitateljima govori i o romskim tradicionalnim blagdanima (Xerdelezu i Vasilici, koju spominje kao „kraj svoje prve ljubavi”

kroz stihove: *kosti uzdi pred vratima na Vasilici*), pri čemu daje jedan lirski opis te romske tradicije:

Jurjevo/Xerdelez

Korijeni su nam presušeni
korita rijeka
nenahranjeni
Samo brijeg je san.
Noć Jurjeva
postelja do postelje
Duboko nas ponijelo stoljeće.
Pred kamenom statuom
molitvenik
Bar da ovu noć noćimo
Jurjevo slavimo... (Ibid, : 12)

Komina sa velikom ljubavlju govori o svom rodnom kraju Resenu, Kraniju, Ljubojnu i cijeloj prespanskoj regiji. Govori sa toplinom koja je inherentna samo njemu. Veliku ulogu u njegovu razumijevanju samoga sebe igra njegov osjećaj pripadnosti tom dijelu Makedonije, *rodnoj zemlji koja može nahraniti sve, gajiti ih i čuvati u svojim njedrima.*

Žitije iz Prespe

Mrijeste se rijeke
Usne žetvarke ljubiti će
Da pomazimo zemlju
živahni smo i siti...

Žetvarke iz Kranija

.....

Pitoma li je vatra
Pitoma li su sela

.....

To je topla pita za djecu (Ibid, : 43)

Kominasova poezija govori s toplinom koja nije inherentna samo njemu. Svojom poezijom on prenosi toplinu i ljubav svih Arlija u Makedoniji. Veliku ulogu u njegovom razumijevanju samoga sebe igra njegov osjećaj pripadnosti Arlija Makedoniji, *rodnoj zemlji koja može nahraniti sve, gajiti ih i čuvati u svojim njedrima*.

3.7.4. Jusuf Sulejman

Jusuf Sulejman rođen je 1950. godine u Skoplju. Srednju je školu završio u rodnom gradu. Živi i radi kao slobodan pisac i kulturni djelatnik. Od 1988. godine član je Društva pisaca Makedonije. 1981. godine objavio je svoju prvu zbirku poezije. Osnovna preokupacija stvaralaštva Jusufa Sulejmana je ljudska sloboda u suvremenoj demokratskoj civilizaciji i pitanje koliko Rom, i čovjek uopće, kao pojedinac i kao kolektivitet, može ostvariti pravo suverenosti u svojoj zemlji i u svijetu. Objavio je sljedeće autorske knjige na makedonskom jeziku: *Mansura, Nije vrijeme za elegije i međe, Fedain, Na Bit Pazaru, Skoplje, Ogledalo života, Sabrana djela, svezak I (poezija), Sabrana djela, svezak II (proza)* i dr.

On je jedan od najplodnijih romskih pisaca u Makedoniji. Njegove brojne publikacije mješavina su epskog i lirskog pjesništva. Lirsko pjesništvo pomaže Sulejmanu da iznese svoje misaono iskustvo i progovori o romskom siromaštvu, ljudskoj nejednakosti i socijalnoj nepravdi. Svoje ljubavne osjećaje otkriva kad govori o svojim ljubavima prema Mansuri, Fedainima, prema domovini, zavičaju, narodu i jeziku. Njegovi opisi su panoramski jer otkriva svoju bujicu od osjećaja kad priča o izvoru svoje ljubavi prema krajoliku u kojemu je rastao i živi, što čini jedan vječiti krug slika (i simbola koji ga vraćaju prošlim životima i opet u sadašnjost. Njegov je stih slobodan i zna biti osobito dug. Na taj način on svom poetskom jeziku daje ekstatičan ton. Postavlja se kao pjesnik u ulozi subjekta koji mu daje karakter modernog vizionara među Romima. Njegova je namjera da svojim pjesmama predoči dinamički aspekt zbilje u kojoj se Romi nalaze. U predgovoru svoje *Antologije* Jusuf o svojoj poeziji kaže da je to poezija angažiranog glasa slobodnog čovjeka i čovječstva. Ta angažirana književnost (kako ju on naziva) otpora kod Roma prema svijetu koji ih okružuje dala im je pobudu da pišu o malom čovjeku koji se nalazi u jednom općem kaosu na zemaljskoj kugli, ali to je bila i poruka romskih stvaralaca da se trebaju rušiti postavljene granice koje ih dijele od ostalih. Prema njemu, svijet se treba gledati očima djeteta koje želi da se sve čovječanstvo voli kao što se voli svoje ognjište, svoju obitelj, svoju rođenu zemlju, a imati sve to znači imati veliko bogatstvo. Govori o romskoj težnji da svijetom vlada pacifizam i da taj stav

među njima može dovesti do pojave slobodarskih, kozmopolitskih, pluralnih i kulturnih vrijednosti što bi još više pojačao njihov impuls za stvaralaštvo. Koliko on voli svoj dom (u svojim pjesmama spominje Skopje, Topaanu, Kale i slične toponimijske pojmove) možemo vidjeti kroz sljedeće primjere njegovog pjesništva:

Okovao si me, zatim si rekao da sam grijешnik i otišao si.[...]

Izvori u meni mogu se samo kamenjem zatrpati. [...]

Moj glas žedno otvara rana jutra slijepih. [...]

Skopje, pokreni vjetar

sa mojih očiju da se otjera sivi pepeo. [...]

Lišće kad umire

na tvojim prozorima, Skopje,

sivi horizonti

otključavaju vrata,

a zemlja je gola...

Moj glas uspijeva stišati Topaana. [...]

Hej vi tamo, govorite tiše!

Samoća je pustila svoje šape.

A vuci sa planina su sišli [...]

Topaano, skini svoju obuću pred leševima. (Sulejman, 2011: 241-358 *ciklus Skopje*)

U ovim se primjerima jasnije vidi ta ljubav prema Skopju i živost svih civilizacija koje pulsiraju u Skopju. Pjesnik kaže da je Skopje samo skroman dar galaksije na ovom prostoru. Zato Skopje nosi ožiljke svih različitosti koje su koračale kroz taj grad i sve promjene koje je doživio od grčkog, rimskog i osmanskog vremena govore o njegovoj polidimenzionalnosti. Možda su upravo zato Romi odabrali taj grad, da u njemu ostave svoje znanje i da tom gradu daruju živote mnogih generacija. Svoj su dar dali samo da bi ih Skopje (kao i cijelo čovječanstvo, tako pjesnik misli) prihvatilo kao „svoje”, jer je Skopje pletivo različitih epoha. U njemu su Romi sanjali svoje snove stoljećima. On je za njih pravi smisao mijenjanja i promjena koje može stvoriti vrijeme, a ne prostor. U njemu su Romi bilježili samo vrijeme. No, oni koji su sa planina došli kao vukovi (oni koji ne znaju za duh Skopja), su ti koji su proganjali Rome. Romi nikad nisu napuštali svoje Skopje. Promjene koje su se događale u Skopju, gradu u kojemu Romi žive već nekoliko stoljeća, za njih su bile samo promjene poput promjene obuće u kojoj će opet koračati kroz Skopje. To govore i sljedeći primjeri:

Tvojim suzama
ja sam isplakao svoje siromaštvo,
Skopje.
U tebi vidim veliku Vodu
kada sunce na mom dlanu napusti dan,
kad pregoreni korijeni
polomljena krila Dućandžika
ispod crnih streha [...]
Okviri duše na Topaani bili su zatvoreni,
Tako zakovani,
Među debelim zidovima Skopja, da šuti [...]
Sa jedne i druge strane
Rijeke Vardar. (Ibid, : 241-358 *ciklus Skopje*)

Kroz ove stihove otkrivamo izoliranost Roma na prostoru u kojemu žive, a to je njihovo staro siromašno ognjište Topaana, u kojoj su se rađali ljudi koji su pošteno radili i zarađivali svojim zanatima. Tamo su rođeni i najveći romski vizionari u Makedoniji. Ali to nije bilo dovoljno da se Romi prihvate od strane ostalih (*Okviri duše na Topaani bili su zatvoreni, Tako zakovani, Među debelim zidovima Skopja, da šuti [...]/Sa jedne i druge strane/Rijeke Vardar*).

Sklapam svoje oči,
Po svom pepelom zapepeljenom Skopju.
Na svoje ognjište, u Sveti Spas da se vratim.
Gazim na prstima po betonu, laž
Da ne probudim. (Ibid, : 241-358 *ciklus Skopje*)

Sulejmanovo pjesništvo je urbano. To pjesništvo je ispunjeno njegovom identifikacijom. Kad govori o sebi, on govori o Skopju, Topaani, crkvi Sveti Spas, Vodnu, skopskom Kaletu. Govori o Skopju koji je, sve do zemljotresa, imao stotinjak tisuća stanovnika i u kojemu su možda više od 30% stanovnika bili Romi koji su živjeli u svojim mahalama, koje su od ostatka grada odvojili beton i laž da će im biti bolje ako se nastane u Šuto Orizari, na

periferiji grada, na neurbanom prostoru u kojemu će se njihova izolacija još više povećati i oduzeti im Bit Pazar (tržnica u kojoj su Romi imali svoje dućane sa svojim zanatskim proizvodima i kovačnice), koji je bio njihovo glavno egzistencijalno tkivo. Tamo su Romi bili grad. Tamo su oni bili Skopje. Tamo su se osjećali uključenima u makedonsko društvo. Njegova tuga za Skopjem je tuga za kozmopolitizmom koji je Skopje imao kao središte Roma Arlija. A kako se voli Skopje, Sulejman objašnjava kroz ove stihove:

Da bih razumio Domovinu...
Ogolim u sebi korijene Svete Marije,
Rasturam kamenje groba na Dućandžiku,
Širom otvaram prozore Topaane.
Kad se na Svetom Spasu sklope kazaljke sata,
Kad se na raskrižju otvaraju Rufaijevi krugovi,
Kad se na Teneke mahali odgonetnu zagonetke. [...]
Vrata čekaju da ih otključaš jedna za drugim, Skopje
Ova je glava pobijelila,
Jer fenjeri dana u njoj se gase, a nedostaje mi ognjište staro. (Ibid, : 241-358 *ciklus Skopje*)

Za Sulejmana, kao što smo već napomenuli, Skopje je njegova domovina. U toj domovini on ima korijene Djeve Marije (osjećaj da je njeno dijete, a koliko uzvišeno zvuči to njegovo pisanje), hoda po kamenim pločicama staze na Dućandžiku (mjesto koje je bilo središte dućana i na kojemu su živjeli stari Skopjanci), misli na kružni ples derviša Rufaija i tajne koje se ne skrivaju u romskoj mahali Teneke Maalo. On čeka da Skopje sve to otključa i spoji, prije nego ostari, jer je pjesnikova želja da mu se život ugasi samo na njegovom starom ognjištu – Skopju. O povezanosti Roma sa njegovim pjesništvom o socijalnoj pravdi i njegovu buntu Jusuf Sulejman govori u predgovorima svojih pjesničkih izdanja:

Zemlja i prostor. Zrcalo života jednog postojanja i življenja u različitostima, podjelama, zajedničkim željama, istorodnostima i povezivanjima. Oni su stalni smjer čovječanstva. I Roma koji se gledaju u zrcalu života kao stalni dokaz o njihovoj stvarnosti, o njihovu samačkom hodu kroz epohe... (Ibid, : 9)

U jednom intervjuu koji je dao 2006 *Utrinskom vesniku*. Sulejman govori o svom viđenju tretiranja Roma, njihovoj književnosti i objavljivanju djela romskih autora u Makedoniji:

J.S. Temelj problema u Makedoniji je pitanje koliko se mi poznajemo kao ljudi u ovom konglomeratu života i segmentima koji su praćeni babilonskom konotacijom podjela čovječanstva. Međutim, borba između dobra i zla je ono što drži čovjeka, a u isto vrijeme postavlja se pitanje koliko čovjek može sebe prepoznati i prikazati važnost svoje esencije kao čovjek. [...] U tom smislu, Romi su načinom svog života zadržali tu humanu dimenziju, a izraz tome je način kako funkcionira njihova obitelj i odgoj unutar te obitelji. Malo se zna o Romima. Najviše podataka o njima se pribire iz socijalnih primjera, ali ako se pogleda malo dublje u romsku zajednicu, vidjet ćemo da postoje određene etičke norme koji vladaju u organizaciji njihova života, kao što su običajne vrijednosti, vjerovanje i sl. [...]

UV. *Budući da kažete da se premalo poznajemo, smatrate li da stvaralaštvo može pomoći u smjeru boljeg upoznavanja i razumijevanja?*

J.S. Stvaralaštvo mijenja mnogo toga. Najviše poezija. Narodno stvaralaštvo nosi ogromne poruke koje su utjecale i još uvijek utječu na razvoj duhovne baštine. Jezik i književnost čine velik utjecaj na ukupan život ljudi. Koliko se to osjeća, to je drugo pitanje, ali to zalaganje stvaraju uvjeti života. Romski jezik i književnost su već stoljećima oslobođeni tih jezičnih barijera i ograničenja. Gdje god se Romi pojavili, oni ih vezuju i time se potvrđuje činjenica da romska književnost ima povijesnu pozadinu. Poezija u osnovi nudi poseban način komunikacije i poruke. Bilo da su to narodne pjesme ili nešto drugo. Ona ima utjecaj i daje poruke mlađim generacijama. [...]

UV. *Bi li boljem upoznavanju pridonijelo prevođenje romske književnosti na ostale jezike i što mislite o književnosti tzv. malih jezika?*

J.S. Književnost malih naroda je najveća književnost na svijetu. Romska književnost postoji odavno. Velika je nesreća čovječanstva što se sa tom književnošću malo tko upoznao. Romski „mali narod” i nije mali narod, oni su sa svojom drevnom poviješću napravili evoluciju, a jezik je dao narodnu književnost, no nažalost, samo je mali dio toga preveden na ostale jezike. Nadam se da će u budućnosti biti više volje za prevođenje romske književnosti. Institucije i zaklade su zatvorene za ovakve projekte. Oni kažnjavaju mlade koji nemaju drugi način da se upoznaju s Romima osim preko kulture i književnosti. Velike književnosti uvijek govore o malome čovjeku – o Romu, a Romi svakodnevno šalju poruku da su tu da stvaraju [...] Europa još nije raščistila s pitanjem jesu li Romi suvereni građani svojih matičnih država. [...] To pitanje bi se trebalo

inicirati, Romi bi trebali biti shvaćeni i njihova implementacija u sve segmente društva trebala bi se ubrzati, i to najviše u kulturnom životu. Romima je veoma važno da budu uključeni u sveobuhvatnom društvenom životu.

3.7.5. Akile Eminova

Akile Eminova rođena 1961. godine u Štipu. Radi kao radijski novinar i slobodni pisac u svom rodnom gradu. Na književnoj sceni se pojavila sa svojom novelom „Аманетот“ / „Amanet“(1995.). Zatim je objavila svoju drugu novelu pod nazivom „Танцот на душата“ / „Ples duše“. Eminova piše isključivo prozu, ali joj je narativni stil veoma blizak lirskome. Ono što je posebno kod ove spisateljice je to da svojim likovima ne daje imena, niti određuje prostor ni vrijeme radnje. Njene su novele pune narativnih situacija i prekrasnih dijaloga (replike u direktnom govoru), što čitateljima omogućava identifikaciju s likovima. Ona se dokazuje kao vodeća prozna autorica u romskoj književnosti općenito u Europi, a ne samo u Makedoniji. Posjeduje moćan književni jezik, rečenice joj teku glatko. Ima moć umjetnika slikara koji, pored riječi, čitateljima nudi i pogled i užitek u njenim pejzažima. Njene rečenice su duge ali nikad nisu pretrpane. „Amanet“ je jedno retoričko djelo, s puno retoričkih obavijesti u želji da se dosegne apsolutno znanje i sloboda ili, kako to ona u svom djelu ističe: *Моќна светлино, дај да го донеме небото!* / Moćna svjetlosti, daj nam da dotaknemo nebo!

Akile Eminova se od ostalih romskih pisaca u Makedoniji razlikuje po tome što piše jedino na makedonskom jeziku. Ona ne zna romski, jer se u njenoj obitelji govorilo turskim jezikom, što je karakteristično za dio Roma iz Štipa, kod kojih se ranije provodila politika etnomimikrije kako bi se izbjegli diskriminativni procesi.

No nije to jedini razlog zašto Eminova piše na makedonskom jeziku. Prema njenim riječima, ona pisanje shvaća kao profesionalan posao i želi biti jednaka ostalim piscima u Makedoniji, bez obzira na etničku pripadnost. Danas se otvoreno izjašnjava kao romska spisateljica, a dokaz njene velike profesionalnosti je i nagrada dobivena 1997. godine, koja ju svrstava među eminentne spisatelje u Makedoniji. Naime, njena novela „Amanet“ proglašena je novelom godine. Njena umjetnička proza teži dokazivanju da bi se Romi trebali najprije dokazati kao pojedinci, da bi se zatim o njima moglo govoriti kao o kolektivu. Zato kroz jedan od svojih likova ona lijepim tonom svima poručuje da osobu trebaju vidjeti onda dok je pred njima, a ne samo onda kad je među skupinom:

Činilo se da im je lijepo. Bože, daj im malo pameti, urazumi ih da se poštuju i da se ne prave da su pametniji od Tebe. [...] Ne postoji pravilo prema kojemu svi moramo biti na jednome mjestu da bismo došli do tajne naših života... (Eminova, :40)

O poštovanju svoje individualnosti govori i ovaj njen citat. Ona prije svega želi biti pojedinac koji će razmišljati svojom glavom, a ne nečija marioneta ili rob određene romske tradicije, *jer njeno je samo jedno mjesto* i ona je Arlička koji razmišlja svojom glavom:

Želim naučiti kako da poštujem osobnu tajnu koja počiva na neotkrivenim brijegovima. Želim gledati jasnije, a ne ovako mutno. Stojim na jednoj čudnoj zemljinoj točki koja mi daje isto toliku čudnu sliku o golemini i širini svijeta, života. (Ibid, : 30)

Eminova u svojim novelama *vidi i sebe i druge*. Širina svijeta je temelj u kojemu se (de)konstruiraju najrazličitija viđenja. Ona, umjesto tradicionalne napetosti koja je postojala među Romima Arličkama u Makedoniji u odnosu identiteta i razlike u promišljanju čovjeka i njegove biti u vremenu, razgrađuje slike o sebi i o drugima. Za nju je slika identiteta određiva samo u dinamičnim odnosima pojmova koji vode ka tri spojiva smjera: identitet-razlika-konstrukt. Kod nje je naglašena žudnja za razlikovanjem, ostvarivanjem vlastitog identiteta. Ona ne pridaje boje područjima u kojima živi. Za nju je duga u kojoj su sve boje ljudske djelatnosti današnjice: od tekstova, književnosti, nacije, roda, individuumu do književnih razdoblja i književnih rodova. O pitanju je li ona makedonska spisateljica romskog porijekla ili romska spisateljica makedonskog porijekla možemo raspravljati preko njena djela. Eminovu čitaju uglavnom makedonski čitatelji. No, ona ne želi da joj se lijepe „etikete“ (što se vidi iz citiranog), jer smatra da svako etiketiranje odlikuje ograničavanje, izoliranje, stigmatizacija. Kategorija makedonskoga pisca romskoga porijekla ukazuje na etničke korijene pojave pisane riječi. Možda su zato njeni likovi bezimeni. Imena likova možemo shvatiti i kao konstrukte koje im želimo pripisati. Tako djevojka koja govori o univerzalnoj širini može biti i Lenka i Lejla, ovisno o tome kako tko od nas zamišlja taj lik. No, i Lenka i Lejla mogu biti Romkinje. To je jedan veoma velik potez spisateljice Eminove kad se govori o identitetu – razlici i konstrukt. Važno je njeno pripovijedanje o romskoj sudbini, o romskom iskustvu i kulturnim preplitanjima koje možemo naći kad se zadubimo u čitanju tih novela. To znači da joj je prije svega najvažnija problematika kojom se bavi i sadržaj. Oni

imaju prednost pred formom i jezikom. I autori Romi koji pišu i govore na makedonskom jeziku pružili su veliki doprinos makedonskoj i romskoj književnosti.

Njeno pisanje na tom jeziku ukazuje na dug proces asimilacije i akulturacije koji se provodio na tlu Makedonije i čiji se rezultat vidi kod autorice Eminove.

U intervjuu koji smo sa njom napravili 2002. godine za časopis za romski jezik, kulturu i književnost *Horizonto-7*, Akile Eminova nam je između ostalog otkrila nekoliko činjenica o svom pisanju:

Ja bih željela da se moje novele tiskaju i na romskom jeziku, ali to je veoma težak potez za mene. Ja se nadam da imamo Rome koji se brinu o pisanom romskom jeziku i imaju materijale u kojima našim sunarodnjacima mogu dati do znanja kako se jednom zauvijek postavljaju zdravi temelji romske književnosti. [...]

Nijema komunikacija je most preko kojeg evoluirao čovjek. Jedino u takvoj komunikaciji ja doživljavam ono „sveto” koje postoji u meni. Dok čitam svoje novele, ja ulazim u jednu veliku tišinu. To priželjkujem svima koji će čitati moje novele. Onda znam da je komunikacija ostvarena. [...]

Dok govorim, iz mene govori univerzalni duh koji me upotrebljava da Vam to prenesem... [...]

Neobičnost u mojim novelama je baš ono što nisu definirana mjesta i vrijeme u kojemu netko ili nešto živi, djeluje. Kažem „nešto”, jer kad bih tom „nečemu” slučajno dala ime, onda bih ga pomiješala sa nekom iluzijom i uporno bih i ja kao autorica, a i drugi, čitali novele kao da su one nešto istinito. Dok čitam svoje novele, čitam svjedoka, točno osjećam kanal koji se sam otvara i dozvoljava da kroz njega poteku riječi, kao sredstva koja mi otkrivaju tajne skrivene duboko u meni. (Horizonto: 7)

Stvaranje Eminove zasniva se na principu mentalnog izbora, metasvijesti i izgrađene mentalne i narativne individualnosti, ali ne na spontan i prirodan način. Biti Romkinja na taj način čak može značiti potpunije, bogatije i svjesnije postojanje. To znači i sazrijevanje, prelazak i uzdizanje iznad prvobitnog i automatskog iskustva koji se zasniva na romskoj kulturi i mentalitetu. Riječi ove spisateljice ne rađaju se spontano i naivno, već su one rezultat razmišljanja, uspoređivanja i kulturne interferencije, izabrane s mišlju da svjedoče o “našem”, o “posebnom”.

3.7.6. Fadil Redžeposki

Suprotan primjer Eminovi je pisac Fadil Redžeposki. Ono što im je zajedničko je to što oboje ne znaju romski jezik. Međutim, Redžeposki je svoje djelo dao prevesti na romski. Razlike u njihovom pisanju su nedvojbene.

Fadil Redžeposki rođen je 1948. u Negotinu. Završio je gimnaziju u Kičevu, gdje i danas živi. Njegovo djetinstvo obilježili su teški životni uvjeti romske zajednice. Njegovo je pisanje koncentrirano isključivo na društvene i povijesne teškoće Roma u gradu Kičevu. Njegovo jedino djelo objavljeno je 1996. godine, a zove se *Bela Kula* odnosno *Parno Kher* (Bijela Kula). Naslov je inspiriran prvom romskom dvokatnicom u Kičevu, koja je tamo bila najviša kuća u tom razdoblju. Po toj je kući jedna ulica u toj romskoj mahali dobila naziv Bijela Kula.

Svojom *Bijelom Kulom* Redžeposki gradi neku vrstu vizualne kronike Roma u tom gradu i daje im legitimnost sedentarnih. To im, pored autohtonosti, daje i priznanje da su još davno došli na taj teritorij došli i da time Romi imaju pravo na vlastitu kičevsku povijest. Tradicionalnom pripovjedačkom tehnikom, obilježenom čak izvanrednom finoćom i grafičkom tehnikom dubokoga tiska, autor donosi 19 kratkih priča, o sjećanjima iz djetinjstva (*Bijela Kula*, *Ujakova kuća*, *Jesen i priče starog Nedžipa*, *Prekinuto djetinjstvo Ramize*, *Mahalska česma*, *Suze rastanka*, *Xerdelez*, *Žetva*, *Kovači*, *Post*, *Miris blagdana* i sl.).

U mislima, kao neka sjena moje prošlosti, pojavljuje se lijepota Bijele Kule. [...] Napuštao sam Bijelu Kulu bezbroj puta, ali me uvijek u njoj vraćao zavjet koji sam dao starijima koji su tu našli svoj bijeli dom. [...] (Redžeposki, 1996: 4)

Svako jutro, iz malenih kućica izlazili su stariji ljudi iz mahale Bijela Kula. Korak po korak i tako su polako dolazili ispred Ujakove (Dajdžove) kuće. Tako je bilo svaki dan. [...] Bez posebnog povoda, vadili su svoje lule i tiho ih punili duhanom. [...] Ja sam obožavao da se družim s njima i pažljivo da ih slušam. Njima je to bilo drago. Prekidali su svoj razgovor i svaki put su mi ponavljali rečenicu: "Eh, sine, mladi ste. Kad smo mi bili u tvojim godinama iz kamena smo mogli vodu iscijediti". [...] (Ibid, : 8)

Zajedno su došli i proljeće i Xerdelez. [...] Mladi se dogovaraju kako će sutra svi ići prema Vrškoj Vodenici. [...] jedva čekaju da se Jurjevska zora pojavi na sokacima Bijele kule. (Ibid, : 32)

Poslije lijepog i veselog blagdana Jurjeva, kada je sunce pomoglo da pšenica sazrije, svi iz Bijele Kule su se spremali za žetvu i dug i težak put prema Tikvešu. (Ibid, : 38)

Davno, kad nismo imali ništa sem dečje igre, mi u Bijeloj Kuli smo igrali stare igre poput *klis* (*čatal*), *pet klava fes* i dr. Najviše se igrala igra *Topla banja*. Ovoj igri je bilo potrebno 10-15 djece [...] (Ibid, : 88)

Opisi fragmenata romskog života odvijaju se na miran i tih (čak i naivan) način. Autor u opisu staroga načina života Roma polako uvodi elemente modernijega doba koje kasnije dolazi, dok tradicionalni svadbeni ili blagdanski običaji ostaju isti, neovisno o tome što se vremena mijenjaju. Priče govore o zanatima kojima se Romi bave (rad na žetvi, uzgajanje duhana, lončarstvo – izrađivanje glinenih proizvoda, težački rad) i mukama koje donosi odlazak na privremeni rad u neke zapadne zemlje i sl. Na zanimljiv način objašnava sve običaje na dan Xerdeleza – Jurjeva i priče koje su se pripovijedale u mahali. Govori o povijesnim procesima, kulturnoj patrijarhalnoj tradiciji i kolektivnoj normiranosti sudbine Roma. Njegovo djelo je na neki način kronika dešavanja koje su imali Romi iz Kičeva.

3.7.7. Ekrem Jašarov

Ekrem Jašarov rođen je u Skopju 1940. Srednju školu završava u svom rodnom gradu. Potječe iz siromašne kovačke obitelji, koja ga od ranog djetinjstva uvodi u kovaštvo kao dio obiteljske i romske tradicije. Od 1970. bavi se romskom problematikom i socijalnim problemima Roma u naselju Šuto Orizari. 1999. na njegovu inicijativu utemeljen je Republički centar za kulturno-obrazovno i duhovno unaprjeđenje Roma u Makedoniji, čiji su članovi, između ostalih, i njegovi dugogodišnji suradnici i prijatelji kao što su: profesor Šaip Jusuf, akademik Gane Todoroski, Slavko Ninov, Ivanka Kraleva i dr. Organizirao je puno pjesničkih manifestacija pod nazivom *Euromond 21*, nakon kojih su se tiskale zbirke romskih pjesama na romskom, makedonskom i engleskom jeziku. Njegova jedina knjiga poezije je *Среќниот сребрен клуч* (Sretni srebrni ključ) i izdana je 2011. Pored toga, dugi niz godina Jašarov sakuplja i narodno stvaralaštvo te posjeduje impozantnu zbirku rukopisa starih romskih pripovjetki na romskome jeziku iz cijele Makedonije. On uglavnom piše domoljubne pjesme posvećene njegovoj domovini Makedoniji, njegovom starom rodnom ognjištu te pjesme o Romima i nasljeđu koje mu je ostalo od starijih generacija.

On se izjašnjava kao makedonski Rom i Makedonija je za njega sve. Primjeri njegove poezije pokazuju da Romi Arlije, i više od svojih kolega ne-Roma, pišu sa velikom ljubavlju

o rodnoj zemlji i ognjištu. Njegova poezija, kao i proza Redžepskog najviše sličí narodnoj romskoj književnosti. Jednostavna je i ostavlja poruke i pouke kao što to radi narodna poezija:

Djedov amanet

Moje zadnje što mogu ostaviti vama,
Da, vama... mladima i starima,
Muškarcima i ženama, svima.

Nikad nemojte zaboraviti
staru kuću vašeg djede,
niti dvorište vaše babe, cvjetova puno,
u njoj je djed rođen,
u njoj je vaš otac rođen,
u njoj ste i vi rođeni. [...]
Vaše bake, vaši djedovi stoljećima
goli i bosí su radili,
drugima su služili.
da bi vas uzgajali [...]
Svoju zemlju čuvajte, sebi, svojoj djeci,
Ime svoje zemlje čuvajte [...]
Sreća ste njoj, Makedoniji koja vas čeka. (Jašarov:27)

Dokad diobe?

Stoljećima smo pod istim suncem
zajedno smo rođeni
na istoj smo zemlji porasli
pod jednim nebom gradili
dječju radost jednako smo dijelili
na jednom izvoru
bistru smo vodu pili. [...] (Ibid, : 53)

Nevidljivi mostovi

[...] Pjesnik je inženjer, graditelj mostova
na svim meridijanima

nevidljive mostove gradi
čini ti se magijskim štapom ih spaja
duhovni mir i spokoj
duši svima nam poklanja. (Ibid, : 77)

Zašto

Nit' manje nit' više
Spavali smo tisuću godina
Kako smo utonuli u duboki san?
Ne znam!
Jutro je, sad se razdanilo
Probudili smo se sad
Na koncu dvadesetog stoljeća
I sad pišemo
I stvaramo romskim jezikom
Nov je k'o da je sad pronađen
Sretan ključ 21. stoljeća [...] (Ibid, : 62)

Most

Dvanaestero braće kameni most su gradili
Svaki dan ga gradili
Svaki dan se most rušio.
Najstariji među njima jedne noći san sanjao
Ujutro svojoj braći san ispričao
U snu mi došla vila, kameni most kurban želi. [...] (Ibid, : 89)

Jašarovljeva poetika temelji se upravo na njegovoj intimnoj i lako dokučivoj vezi (onima kojima je ta veza bliska) između čovjeka i urbane prirode, ljudske prirode, koja čovjeka oplemenjuje i izgrađuje svojom ljepotom, daje mu utočište i usmjeruje ga prema najvišim ciljevima ljubavi: ljubavi prema svom (našem) domu. S te točke Jašarovljeva će pjesma krenuti prema idiličnoj poetizaciji Makedonije kao gotovo uzornog mjesta koji predstavlja paradigmu nepomućenog, čistog i voljenog prostora i bliskosti između njega i ljudi koji dijele to mjesto. On dinamički vizualizira makedonsku svakodnevicu: težak rad, poštenost, briga za mlađe generacije, dom prepun cvijeća. Sve te prizore Jašarov idealizira kroz jedno ime: Makedonija. Čitateljima poručuje da u sebi mogu prepoznati ono što čini njihovu zavičajnost,

pripadnost jednom tlu. Njegova je percepcija domovinstva vidljivo romantična, protkana protoromantičarskim slavljenjem naroda i njegova načina života u prirodnom okolišu, gdje vlada prirodni red i sklad, gdje se živi sretno u obitelji u kojoj su i djeca i unuci i njegova baka i djed na starim crno-bijelim slikama. Njegova se poezija ne može izdvojiti i funkcionirati samostalno. Ona može funkcionirati samo kao zbir svega što ga okružuje. To je velika poema o Romima, Makedoniji, arizmu, romskom jeziku... Amplitudu vrsnih rima koju stvara kad piše na romskome jeziku, završava s asonancijskim suzvučjem u poanti zadnje strofe. Kod njega nema promišljenog strukturiranog teksta. Umjesto toga on rabi emocije koje mu svakodnevno odzvanjaju u glavi kad god traga za odgovorom na pitanje: Što je život? Njegovi stihovi gradacijski konvergiraju cjelini s lirski prirodnim slikama krajolika te rada, truda i veselja zadovoljnog Roma, koji se nalazi u tom okolišu. Pjeva o čežnji za rodnom grudom i njezinim krajolicima, za braćom koja govore istim jezikom u domaćem idiličnom ambijentu u kontekstu *domorodstva*. Uz njegovu poemu Romima je lakše prebroditi osjećaj da su vječno izoliran narod.

3.7.8. Poezija kao zaštitnik Arlija

Pogledajmo utjecaj pojave poezije i pisane riječi kod Arlija u Makedoniji:

(i) Od šezdesetih godina pa do kraja 20. st., kad se stvarala poezija kod Roma Arlija, Romi su polako napuštali vegetativno stanje i počeli se penjati Sizifovim putem više svijesti. Romi bi i dalje bili nevidljivi da se nije pojavila reinkarnacija njihovih poganskih rituala i poezija koja se zasnivala na romskoj narodnoj književnosti. Poezija je Romima omogućila magično razotkrivanje romskih (ljudskih) mogućnosti. Poezija je Romima postala sredstvo pomoću kojeg su kao ljudi našli pomirenje (tj. *barastipe*, kako to Ekrem Jašarov naziva na romskom) sa svijetom. U tom su svijetu počeli tražiti zaštitu, da mistično utječu na svijet, da stvaraju magičnu poeziju. Troje od njih su postali članovi Društva pisaca Makedonije. Poezija im je dala osjećaj ljudske slobode da se približe svijetu (primjer tomu je *Teatar Pralipe*). Postali su putnici željni avantura na području romskoga jezika koje bi im otkrile nepoznate i beskrajne kvalitete ljudi i svijeta. Otvorio im se vidik gdje su otvorenim očima mogli proricati na granici dvaju svjetova, sanjarskog i stvarnog, tj. prema Kocbekovim (2011: 2-3) riječima: >>>Poezija je zaklinjanje zla i zazivanje dobra, protjerivanje lošeg duha i čaranje dobrog<<<.

(ii) Do izražaja dolazi paradoksní smisao poezije. U primjerima smo vidjeli da riječi u poeziji postaju polivalentne. To znači da riječ u pjesmi gubi svoju jednoznačnost i postaje višeznačna. Čak i jednostavne i naivno sklopljene (nestrukturirane kao kod Jašarova i Redžeposkog) riječi u poetičnom kontekstu postaju višeznačne (strukturirane kao kod Komine, Sulejmana i Eminove). Kocbek (2011: 8) u svojoj teoriji razlikuje >>dva velika koncepta koja se posebno danas međusobno potiru – za semantičko i strukturalno značenje riječi. Prvi koncept se oslanja na ogromno leksičko bogatstvo u svakom jeziku, a drugi se utemeljuje na formalnim i funkcionalnim odredbama logične sintakse<<. Prije pojave pisane književnosti kod Roma, smatralo se da oni imaju skromno leksičko blago (stereotip – jer se nije znalo za usmenu književnost, koja je ipak imala ono što se naziva ogromnim leksičkim blagom i logičkom sintaksom *m.z.*). Kocbek (2011: 9) dalje tumači sljedeće:

A kad pjesmu pogledamo u cijelosti, obiđe nas izazivačka spoznaja – da najveću preobrazbu značenja ima pjesma kao cjelina. Čovjek bi zbog tog doživljaja mogao reći kako pjesma s običnom stvarnošću nema nikakve veze, odnosno da pjesnički tekst nije tako stvaran kao drugi svakidašnji tekstovi. Za čovjeka je stvarnost letak, tekst zakona, znanstveni članak ili časnik sa svojim izvještajima. Ni jedan od tih tekstova nije pjesnički tekst. To ne znači da je pjesnički tekst stvarno manje vrijedan ili da je baš suprotno izraz više stvarnosti, nego znači da je pjesnički tekst zasnovan na kvaliteti drugačijeg stajališta negoli takozvani stvarni tekstovi. Jezik tih različitih tekstova je isti, razlika je samo u posebno osjetljivom i discipliniranom izboru riječi. U umjetnički učinkovitoj pjesmi svaka je riječ na svojem mjestu, nijedna nije naodmet, nijedna premalo. Bit poetične imaginacije je u nezamjenjivosti riječi. Pjesma je karakteristična po napetosti između izazivanja i riskiranja, razgovorljivosti i težnji k tišini, ukratko, između sadržaja i oblika, te iskrenosti sadržaja i savršenosti oblika. (Kocbek, 2011: 9)

(iii) Veoma brzo su se romski umjetnici i pjesnici povezali sa svojim vremenom, odnosno u njemu vladajućom umjetničkom epohom, na različite načine. Uklopili su se u moderni tok vremena (njihova poezija postala je moderna romska poezija) i vodili se stvaralačkim načelom prema kojemu mogu nadići prošle i naći se u suvremenim epohama. Tada su u razdoblju šezdesetih i sedamdesetih godina (u određenoj dominantnoj stilskoj epohi) romski pisci pokazali znakove novoga razvoja.

Upravo njihovo vrijeme, tj. vremenska podudarnost stvaranja većine djela romskih pisaca, u ovom istraživanju otvara pitanje: Što njihovu pjesničku uporabu i teorijsko razumijevanje jezika povezuje s jezičnom teorijom i umjetničkom praksom? Slijedeći to pitanje zaobišli smo problem pripadnosti romskog stvaralaštva određenom stilskom obliku. Ono što smo razmatrali je samo pjesnička uporaba romskog jezika.

3.7.9. Književni i standardni jezik Roma Arlija

Jedini pisci koji su aktivno govorili romski jezik bilo su Jusuf Sulejman i Ekrem Jašarov. Obojica su iz Skopja i govore arlijskim romskim. Eminova, Redžeposki i Komina koristili su kao domaći jezik turski i makedonski. Jusuf Sulejman je predvodnik organizacije koja se naziva *Međunarodni centar za književnost, jezik i kulturu Roma*, a Ekrem Jašarov i njegovi suradnici vode *Republički centar za kulturno-obrazovno i duhovno unaprjeđenje Roma*. Logično bi bilo da su se o jeziku brinuli 2010. (*Sakupljena dijela – Poezija- Tom 1*) i 2011. godine (*Sretni srebrni ključ*), kada su objavljena njihova djela. Pri izboru elemenata usporedbe kod odabranih pjesnika ili teoretičara ključnu ulogu igra fenomen „jezik” ili „riječ”. Ovdje je vidljivo i modernističko shvaćanje istrošenosti svakodnevnoga jezika i stav da jasan pojmovni identitet svakodnevnih izraza više nije vrijednost, što se može povezati sa mišljenjem Šklovskoga iznesenim u *Uskrsnuću riječi* (1969. [1914]): >>Jezik poezije često je nerazumljiv ili samo polurazumljiv jezik<<. Ta bi misao mogla biti moto modernističke književne prakse u cjelini, prakse koja svojim označiteljima svjesno odbija dodijeliti jednoznačna označenja. Međutim, književna strategija djeluje ezoterično samo onda kad se trivijalna razumljivost receptivno postavi kao norma. Zanimljiva je činjenica da nijedna od obiju romskih organizacija koje „brinu“ o romskome jeziku nije organizirala skup na kojemu bi se raspravljalo o književnom jeziku Roma, i to 20 godina nakon postavljanja Općih principa o romskome jeziku u Makedoniji, koje su osmislili stručnjaci za romski jezik, o kojima će kasnije još biti riječi.

Ono što moramo naglasiti je razlika između jezika književnosti i jezika u funkcionalnim stilovima čime ćemo se nadalje baviti pomoću primjera.

Sanda Lucija Udier ističe sljedeće:

Za razliku od svih ostalih vidova jezika, jezik književnosti je fikcionalan. Fikcionalnost jezika književnosti za razliku od facionalnosti jezika u funkcionalnim stilovima ključno je razlikovno

obilježje koje jezik književnosti izdvaja iz sustava funkcionalnih stilova. U tekstovima funkcionalnih stilova jezik je upotrijebljen pragmatično, najčešće s obavijesnom funkcijom. U književnosti, međutim, nema takve pragmatične jezične uloge. Svrha jezika književnosti je isključivo umjetnička i estetska. Jezik književnosti nije funkcionalan u istome smislu u kojemu je to slučaj s jezikom u tekstovima funkcionalnih stilova. Za razliku od drugih vidova jezika, jezik književnosti nije u odnosu sa sociolingvističkim fenomenom standardnosti. Jezik književnosti nije funkcionalni stil standardnoga jezika zato što zapravo uopće nije u odnosu sa standardnim jezikom koji je i lingvistički i sociolingvistički normiran, nego samo s jezičnim sustavom koji je normiran isključivo lingvistički. (Udier, 2010: 7-20)

Poštujući te norme, nama nije bilo cilj skrenuti pažnju na umjetničku preradbu kao što i navodi S. L. Udier:

Ta teza proizlazi iz logične pretpostavke da nešto ne može biti dijelom onoga s čime uopće nije u odnosu. Nepostojanje ikakva odnosa isključuje mogućnost utvrđivanja kakva konkretnoga odnosa, u ovome slučaju odnosa dijela i cjeline. Za razliku od jezika u funkcionalnoj uporabi, jezik književnoga djela nije stvaran, realiziran, potvrđen jezik. Jezik književnosti nastaje apstrahiranjem jezičnoga sustava nekoga stvarnoga jezika ili više njih, on je njegova, odnosno njihova, umjetnička preradba. (Ibid, : 7-20)

Jezikoslovni i književni stručnjaci se uglavnom slažu s tvrdnjom da je jezik književnosti drugačiji od drugih vidova jezika, ali se njihova mišljenja uvelike razlikuju kada se nastoji utvrditi u čemu je bit te različitosti. Zbog toga jezik književnosti ne može biti funkcionalni stil standardnoga jezika, jer se funkcije standardnoga jezika odnose na stvarni svijet, a jezik književnosti funkcionira samo na estetskoj i fikcionalnoj razini.

Kakav može biti autorski jezik? Od Josipa Silića čitamo definiciju na sljedeći način:

Autorski je jezik često standardan, ali je jednako tako često i nestandardan (prerađeni stvarni ili izmišljeni mjesni jezik nekoga stvarnoga ili izmišljenoga mjesta romana ili pripovijetke, stvarni ili izmišljeni žargonski jezik neke stvarne ili izmišljene društvene skupine i slično), ovisno o tome što, kako i kada to zahtijeva autorsko stvaralačko načelo. U književnosti su svi vidovi jezika ravnopravni (i standardni, i mjesni, i svaki drugi ostvareni ili potencijalni vidovi jezika), za razliku od drugih funkcionalnih stilova kod kojih to nije slučaj. (Silić, 2006: 244)

Katičić o književnom jeziku daje pak sljedeću definiciju:

Književni jezik naš je tradicionalni naziv. On nema veze s umjetnosti riječi, nego je to jezik kakav se rabi u knjigama. Dobro bi se mogao zvati i „pismeni jezik“, kao što se na njemačkom zove *Schriftsprache* i na francuskom *langue écrite*. Nazvan je po tome što je jezik pismenosti. Zasnovan je na tradiciji takve porabe, kakva se već gdje stvorila. Po njezinoj naravi i prema njezinim potrebama on je ujednačeniji nego su mjesni govori, bolje povezuje veću jezičnu zajednicu, a rječnik i frazeologija razvijeni su mu i izgrađeni koliko to već zahtijeva komunikacija u krilu te zajednice. (Katičić, 2009: 51)

Ipak ćemo ukazati na neke osnovne pogreške kod Sulejmana i Jašarova, što je veoma važno iz razloga što postoji jako mali broj lektora za romski jezik, jer autori uglavnom smatraju da je njihovo znanje romskoga jezika sasvim dovoljno i da im lektori ne trebaju (*moja bilj.*) Nećemo mijenjati ni najmanji jezični element njihova teksta niti svijet toga cijeloga književnoga djela ni narušiti čvrstoću njegove strukture, ako ukažemo na „držanje do nečega čega se mora držati“ kad se govori o „istosti u romskome jeziku“. Želimo pokazati da pišćev stvaralački odabir jedne (ne slučajne i nasumične, nego točno određene) varijante u funkciji čini preciznost njegova izražaja i obvezu graditi jedinstvenu i nenarušivu romsku strukturu. Tim se zaključkom zapravo poništava i sama teza da postoje varijante ili inačice u jeziku književnosti i umjetnosti općenito. Varijantnost postoji samo u leksičkim i morfološkim promjenama i podrazumijeva male razlike, a ovdje je riječ o razlikama koje esencijalno **ne** mijenjaju umjetničko djelo. Za ovu našu malu intervenciju opravdanje nalazimo u sljedećem Katičićevu iskazu:

Standardni je jezik, kako znamo, normiran, ali ta norma nije samo eksplicitan propis, ona je uvelike i uporabna i kao takva, zasnovana na uzusu koji je, zadržavajući svoju oblikovanu cjelovitost, podložan stalnim lakim promjenama, moglo bi se upravo reći fluktuacijama, nekako kao morska površina, i sama je, kakva nam se pokazuje, podložna tim fluktuacijama. Standardni jezik stoga u zbilji nije onako skamenjen i ukočen kakvim ga rado zamišljaju. Daje prostor slobode kad postoji potreba za njim, određuje mu okvire, a daje i gotove izražajne uzorke, pa i kalupe, kad takvi olakšavaju život. Tek u jednom je standardni jezik, kad zbilja to jest, nepotkupljivo čvrst: mora se uvijek znati hijerarhija i raspored izražajnih vrijednosti, mora biti jasno koji izraz nosi koju, stilistika mu mora biti jasno i stabilno orijentirana. Upravo to je u

konačnom zbroju standardnost standardnoga jezika, a ne isključivanje inačica. Ta je standardnost mnogo suptilnija nego se obično misli, a ipak je nepokolebljivo čvrsta. *Razumije se da takvo, ispravno, shvaćanje standardnoga jezika postavlja velike zahtjeve nastavnicima materinskoga jezika, a i onima koji ih školuju, veće nego su mnogi od njih svjesni da im se po naravi njihova zadatka postavljaju.* (Katičić, 2009: 51, kurziv dodan)

Tabela 6. Autorov zapis romskog jezika i pravilan izgled zapisa nakon promjena sa standardnim romskim jezikom

<i>Jusuf Sulejman, Antologija poezije, Tom 1, Poezija</i>				
Autorov zapis	Prijevod makedonski	Prijevod hrvatski	Mijenjana/e riječ/i	Pravilan izgled zapisa nakon promjene
1. Virani kjerdan man, a vakjerdan kajnum ti luludi. (:236)	Ме чумоса, а рече дека сум твој цвет.	Srozala si me, a rekla si da sam tvoj cvijet.	kajnum	Virani kjerdan man, a vakjerdan kaj sium ti luludi.
2. Ako nane manuša, i Phuv ka ačhol bi seseskoro. (:237)	Ако нема луѓе, Земјата ќе остане без глас.	Ako nema ljudi, Zemlja će ostati bez glasa.	Ako Bi seseskoro	Te nane manuša, i Phuv ka ačhol biseseskoro.
3. E phuvjakere pakjencar kotar bi seseskere droma phirava (:239)	Со земни крилја низ бесшумни патеки врвам	Sa zemnim krilima kroz bešumne puteljke hodam.	pakjenca	E phuvjakere pakhencar kotar biseseskere droma phirava
4. Phradan o gat, huladan o menie, i ov, i o dive na`gje phirde ko biršim. (:249)	Ја откопча кошулата, ги соблече кондурите и тој, и денот боси врвеа низ дождот.	Otkopčao je košulju i obuću, i dan su proveli hodajući kroz kišu.	Phradan Gat i ov i o dive na`gje	Phravdan o gad, hulavdan e menie, thaj ov, thaj o dive nangje phirde ko biršim.
5. O šele isilen čhib hen bilačhe vakeribe. O jakjha ili o Umlavdo pantinenalen. (:262)	Ортомите имаат јазик на грозоморен говор. Очите или Обесените ги помнат.	Užad imaju jedan jezik grozomornog govora. Oči ili Vješani ljudi ih pamte.	Isilen Hen Ili pantinenalen	E šelen isi len čhib thaj but bilačhe vakeribe. O jakha ja o Umlavdo liparena len.
6. Ko jek soluko o Vatani hem i phuv heminde! So li ka ovel amencar? (:263)	Во еден здив Огништето и земјата ги помешаа! Што ли ќе биде со нас?	U jednom dahu Ognjište i zemlju su pomiješali! Što li će sa nama biti?	Jek Hem So li	Ano jekh soluko o Vatani thaj i phuv heminde! So ka ovel amencar?
7. Doš ili sudbina, Skopje man sarine bisterde. (:298)	Вина или судбина, Скопје мене сите ме заборавија.	Krivica ili sudbina, Skopje mene su svi zaboravili.	ili sodbina	Doš ja jazia, Skopje man sarine bisterde.
8. Skopje, dali i rakj ka iklol kotar	Скопје, дали ноќ-та ќе излезе	Skopje, hoće li noć izaći na	Dali i rakj Kotar ki čatia	Skopje, i rakj ka iklol ja na e

ki čatija. (:326)	на покривот.	krovu?		čatijatar.
9. Sajtano dur. (:343)	Cé e далеку.	Sve je daleko.	sajtano	Sa si dur.
10. Skopje, me paka tane phagje. (:343)	Скопје, крилјата ми се скршени.	Skopje, krila su mi polomljena.	Paka (tane)	Skopje, me phaka si phagje.

Primjer 1. Mijenjala bi se riječ **kajnum**, koja je nepravilna zbog toga što je u romskome jeziku *kaj* izrični veznik koji je ovdje upotrijebljen uz pomoćni glagol *biti* iz barućijskog govora, koji u 3.licu jednine glasi: *injum*. Kad bi autor i zapisao *kaj injum*, onda bi se to i prihvatilo, jer bi se smatralo da on rabi lokalizme. No, spajanje veznika i pomoćnoga glagola nije dobro rješenje u pisanom obliku romskoga jezika. Prezent glagola *biti* u arlijskom romskom glasi ovako: *me sium, tu sian, vov si, amen siam, tumen sien, von (ola) si*. No, u lokalnom govoru on glasi ovako: *me sijum(injum), ti sijan(injan), vov(ov)-voj(oj) tano, amen sijam, tumen sijen, von (ola) tane*.

Primjer 2. Promjena bi bila u riječima **ako** i **bi seseskoro**. *Ako* je veznik u makedonskom jeziku, za koji postoji romska riječ, a rabi se i u arlijskom romskom i kao lokalizam, a to je *te*. Nepravilno je zapisano i *bi seseskoro* (pridjev u gentivnom obliku), jer se negacija kod pridjeva uvodi uz pomoć prefiksa **bi-**, koji se uvijek piše zajedno sa pridjevom: **biužo, bilačo, bikhoslo** i sl., kao i kod nekih imenica: **bibaxt** i sl.

Primjer 3. Promjena bi bila u riječi **pakjenca** (s krilima), što je imenica u množini. Pogrešno je zapisana jer ne odgovara osnovi riječi, *pakh (krilo)*, koja završava aspiratom *kh*. Množina se tvori tako da se osnovi *pakh* dodaje *a*, čime nastaje *pakha*. Za instrumental množine pravilan oblik bi bilo *phakenca(r)*.

Primjer 4. Promjena bi bila u riječima **phradan, gat, i ov, i o dive, na`gje**, koje su u rečenici nepravilno zapisane. Glagol *phravel* (otvoriti) ima osnovu *phrav-*, na koju se dodaju nastavci za sva lica u preteritu. U arlijskom romskom mijenja se na sljedeći način: *phravdum, phravdan, phravda, phravam, phravden, phravde*.

Imenica *gat* (košulja) se po pravopisu u arlijskom romskom piše: *gad*. To bi i sam autor uvidio kad bi imenicu stavio u genitiv. Dobio bi oblik: *gadeskoro*.

Sintagma *i ov (i on)*, pogrešno je zapisana, jer za veznik *i* (preuzet iz slavenskih jezika) postoji riječ u arlijskom romskom, koja je ista kao i u standardnom romskom jeziku, a to je *thaj*. Inače, riječ *i* je u romskome jeziku određeni član za imenice ženskoga roda (prepozitivan je, tj. uvijek stoji ispred imenice). Nepravilan zapis je *i ov*, što inače znači *biti*, a (prema makedonskom prijevodu) htio je napisati romsku riječ za *on*. Na arlijskom romskom

jeziku to je *vov*. Ista grešku s veznikom javlja se i u sintagmi *i o dive*. Pravilno bi trebalo biti *thaj o dive*.

Riječ **na`gje** u tom obliku ne postoji ni u jednom romskom dijalektu. Ovdje tek iz prijevoda na makedonski saznajemo o kojoj se riječi radi. To je romska riječ **nango**, -i, -e pridj., koja znači *gol, gola, goli*.

Primjer 5. Promjena bi bila u riječima **Isilen, Hen, Ili, pantinenalen**.

Oblik *isilen* je kombinacija glagola *isi (biti)* i posvojne zamjenice, koji se nikad ne pišu zajedno. Po pravopisu arlijskoga romskoga pišu se: *(man) isi man, (tut) isi tut, (le) isi le, (amen) isi amen, (tumen) isi tumen, (len) isi len*.

Značenje riječi **hen** također saznajemo tek iz prijevoda na makedonski jezik. To je turcizam koji se koristi za stupnjevanje pridjeva u turskome jeziku, a pogriješno je zapisan kao *hen*, jer inače glasi *hem*. U arlijskom romskom jeziku stupnjevanje pridjeva provodi se na sljedeći način (dat ćemo primjer riječi koja je upotrijebljena u stihu: *bilačhe – grozomorni, loši*): *bilačhe, pobilačhe* (ili *bilačheder*), *majbilačhe*.

Veznik *ili* je slavenska posuđenica (ili). U arlijskom romskom jeziku za taj se veznik koristi riječ *ja*, a u standardnom romskom jeziku *vaj*.

Riječ *pantinenalen* je također posuđenica, i to iz makedonskog jezika, a znači *pamtiti*. Čak je krivo i zapisana kao *pantinenalen* u 3.licu množine u arlijskom romskom jeziku. Umjesto toga, postoji jedna romska riječ, koja već biva zaboravljena, a glasi *liparel*. Ona se u arlijskom romskom konjugira ovako: *liparava, lipare(s)a, liparela, liparaj(s)a, liparena, liparena*. Pravilno bi bilo da u tekstu piše *liparena len*.

Primjer 6. Promjena bi bila u riječima **jek, hem, so li**. *Jekh (jedan)* je broj u romskome jeziku koji se piše s aspiratom *-kh*. O vezniku (koji se koristi i za stupnjevanje u turskome jeziku) vidjeti primjer 5. U romskom jeziku nema upitne čestice *li*. Ona se izostavlja, a upitnost se u romskome jeziku izražava samo intonacijom.

Primjer 7. Vidjeti primjer 5.

Primjer 8. Promjena bi bila u sintagmama **Dali i rakj i Kotar ki čatia**. *Dali* kao upitna čestica ne postoji u romskome jeziku, nego potječe iz slavenskih jezika (*da li*). Cijela se sintagma *kotar ki čatija* može jednostavno zamijeniti jednom riječju u ablativu: *e čatiatar*, jer *katar ki čatija* u prijevodu doslovno znači *iz od čatije*! To je rezultat utjecaja makedonskoga jezika, u kojemu ne postoje padeži.

Primjer 9. Promjena bi bila u riječi **sajtano** (*Sajtano dur!*). On tvori neku vrstu složenice od priloga za količinu *sa* i udvostručenog pomoćnog glagola *biti*! Udvostručen je tako što su se spojili *si*, što je oblik 3. lica jednine prezenta glagola *biti* iz standardnoga jezika (pri čemu se glas *s* izgubio), i *tano*, što je lokalna varijanta tog istog oblika. Tako je nastala riječ *sajtano*. Provjeravali smo je li to samo tiskarska griješka, ali se ona javlja na mnogo mjesta. Pravilo je *Sa si dur* ili *Sa tano dur*.

Primjer 10. Vidjeti primjer 3 i primjer 10.

Čini se da Sulejman znatno bolje vlada makedonskim nego romskim književnim jezikom. To je i sasvim očekivano ako uzmemo u obzir to da se on školovao na makedonskom jeziku. Zato Sulejman stvara na makedonskom, a dijelovi njegovih tekstova koji su na romskome jeziku su samo njegovi vlastiti prijevodi sa makedonskog. Pri prevođenju se ipak drži određenih pravila arlijskog romskog jezika i ne rabi svoj obiteljski i lokalni bugurdžijski govor uz koji je odrastao.

Kod Jašarova se osjeti znatno drugačiji pristup. On je emocionalno vezan za romski jezik. Makedonski poznaje manje od Sulejmana i lakše mu je pisati na romskome te traži pomoć za određene nepoznate riječi u romskom jeziku od ljudi koji bolje poznaju romski jezik od njega. To se vidi i u primjerima njegovih romskih pjesama koje smo već naveli. Neobično je što se u tom romskom jeziku koriste forme koje su dio neologizma koje je uveo Šaip Jusuf: *sumnal* (*svet*), *raštra* (*država*), *istemalkerel* (*upotrijebiti*), *darhi* (*korijen*), *asari* (*utjecaj*), *adhin* (*zavisnost*) i sl. i kombinira ih sa svojim obiteljskim bugurdžijskim govorom: me papuskere čhora dži ki **kuscik** – (normalan arlijski romski i dodatak koji je u kurzivu sa bugurdžijskog govora za *kustik*) (*brada mog djede do pasa*), e papuskoro **amaneci** (amaneti) – *djedova ostavština*, tumari phuv nikastar *nanaj pocinzi* (nane/nanaj pokimi) – *tvoja zemlja od nikoga nije plaćena*, ov mange **sasci** (sasti) - budi mi zdrava i sl.

Najbolje objašnjenje o specifičnostima bugurdžijskoga govora, čije primjese koristi E. Jašarov, daje nam kulturni djelatnik iz Kumanova Ramo Rušidovski:

Interesantnih pojava ima u govoru Bugurdžija (Burgujar) odnosno kovača iz Makedonije, Kosova i Bugarske, kojih ima i u Srednjoj i Zapadnoj Europi. Oni u svom govoru rabe tzv. „citizam“. [...] Bugurdžije su nepčane glasove zamijenili bliskim susjednim suglasnicima. Tako je -c najprije prešao u -či, a zatim u -ci. Ponekad -lj prelazi u -j. Navest ćemo primjere: *buti-buči-buci*; *čhindiljum-cinijum*; *geljum-gejum*. Romsko -kli prešlo je u -kji, -či, -ci. Primjer: *rakhli* - *rakji* –

raci – rači; ikljav-ikjav-ičav-inkljav. Zatim je *-dj* prešlo u *-đ (gj)* ili *-z*, i to se vidi u primjerima: *phirdjum-phirgj(đ)um-phirzum; vakerdjum-vakergj(đ)um-vakerzum [...]* (Rušidovski, 2015:379).

3.8. Jezični aspekti Roma Arlija

Sve nas je to potaknulo da određene odgovore potražimo u teoriji. Jedno od pitanja je: Mogu li Romi poboljšati svoj književni romski jezik? Druga pitanja su: Mogu li pisati na većinskom jeziku i koliko poznaju taj jezik? Mogu li se naći daljnja rješenja za razvoj romskoga jezika, koja bi Rome još više potaknula na stvaranje književnih djela? Može li se u sadašnjim okolnostima kad još nema školovanih romskih književnika govoriti o književnom i standardnom romskom jeziku?

Odgovore smo potražili u onome što Bugarski zove narodnom lingvistikom,⁵⁶ koja je zasad jedina prisutna među romskim i neromskim književnicima te lingvistima.

Vjerovanja i vrijednosti jezika koje nam nameće narodna lingvistika (tipično anonimna, ali sa veoma velikim emocionalnim nabojem među pripadnicima određenog romskog varijeteta), Bugarski tumači na sljedeći način:

...po porijeklu su i velikim dijelom nesvjesni, oni se prenose sa jedne generacije na drugu na različite načine, koji u razvijenijim društvima uključuju organizirano školstvo i obrazovane pojedince [...] ali i laike u lingvističkim pitanjima. Kako se mogu otkriti u svim vrstama društva, primitivnim i naprednim, oni su u načelu neovisni od postojanja bilo kakvih lokalnih tradicija lingvističke nauke. (Bugarski, 2004: 83)

Ako se to poveže sa romskim jezikom, onda moramo reći da toj romskoj narodnoj lingvistici veliku podršku daju i neromski lingvisti koji *romsku lingvistiku* smatraju nekom vrstom *folklor*a. Oni imaju velik utjecaj na laike u romskoj zajednici, a ti se laici pokušavaju „igrati“ sa lingvističkim pitanjima Roma. Tako, zajedno sa neromskim lingvistima često daju dvosmisleno tumačenje da romski jezik kao jezik ima preko 60 dijalekata te mu daju „jezički folklor“ nedokazanim i neosnovanim tvrdnjama i bez proučavanja djela koja bi obuhvatila

⁵⁶ **narodna lingvistika** označava popularne reakcije na jezičke pojave tj. različita vjerovanja, vrijednosti, stavove i sudove koji se u jezičkim zajednicama po tradiciji vezuju za pojedine jezike ili jezičke varijetete i za govornu komunikaciju uopće. (Bugarski, 2004: 83)

sinkronijsku stvarnost u romskim jezičkim zajednicima. Rezultat takva pristupa je razlikovanje „više vrsta romskih jezika“, što se i nekim neromskim lingvistima čini prihvatljivo: *bajaski romski*, *burgenlandski romski*, *tamarski romski*, *lovarski romski*, *kalderaški romski* i sl. U fusnoti je dat primjer neromskih lingvista koji daju podršku romskim narodnim lingvistima i koji *romsku lingvistiku* smatraju nekom vrstom *folklor*a:⁵⁷

Primjer je ROMLEX projekat iz Graz-a u kome jedan te isti arlijski dijele na tri dijalekta prema teritoriju u kom se nalaze: *Kosovo Arli Roman*, *Macedonian Arli Romani*, *Sofia Erli Romani* (kosovski arlijski romski, makedonski arlijski romski i sofijski (bugarski) romski arlijski. Kod utvrđivanja tih razlika, oni su koristili tzv. lokalne entuzijaste, koji posjeduju laička znanja o romskom jeziku.

Ranko Bugarski, tumači gore navedena gledišta (2004: 84) kroz Fergusonovo mišljenje (1968:375) govoreći da: >>se ta laička uvjerenja o jezičkim pojavama mogu otkriti u svakoj

⁵⁷ **ROMLEX** nije rečnik romskog u pravom smislu, nego leksička baza podataka. Sadrži podatke koji predstavljaju različitosti u leksikonu svih dijalekata romskog i gotovo u potpunosti pokriva osnovni leksikon romskog jezika. U ovom trenutku podaci su dostupni putem interneta i obuhvataju 25 različitih romskih dijalekata. [...] Neke od 25 varijanata romskog jezika imale su vokabular koji je pokazivao čitav niz leksičkih domena (npr. burgenland romski ili kalderaš romski), dok su druge bile ograničenije i pokazivale su vokabular koji se obično nalazio u određenom uzorku teksta. Stoga, dok su pojedine varijante već bile ujednačene u pogledu kodifikacije, tj. uveden je sistem pisanja, leksička pokrivenost u ROMLEX-u trenutno je veoma heterogena i zato je poređenje varijanata veoma teško. (Halwachs D.V., Schrammel B., Rader A. *ROMLEX leksička baza podataka varijanata romskog jezika* u Zbornik u čast Svenki Savić Diskurs i diskursi, Novi Sad, 2010, http://www.ff.uns.ac.rs/biblioteka/digitalna/izdanja_fakulteta/pdf/Zbornik_SvenkaSavic.pdf - pristupljeno 18.06.2014) * **Također vidjeti:** Romska morfo-sintaksa (RMS), baza podataka na Mančesterskom univerzitetu koja već poseduje informacije o preko 100 varijanata romskog jezika, plod je internacionalne saradnje istraživača, studenata i lokalnih entuzijasta. [...] Da se vratimo dijalekatskim razlikama u romskom jeziku, koje se često preuveličavaju kao potencijalne prepreke za međusobno razumjevanje. U stvari, romski dijalekti stvaraju jedan lanac kroz Evropu u kome su susedni dijalekti prilično slični jedni drugima. Sem toga, tu su naravno i oni dijalekti kojima govore zajednice čiji su se preci doselili na sadašnje lokacije posle 18. i 19. veka, dijalekti koji u neku ruku stvaraju otočice. U cjelini, romski dijalekti su prilično homogeni, pošto su se odvojili od istog prajezika (koji nazivamo rani romski) tek pre nekih 600 godina i od onda podležu uzajamnim utjecajima. Osnovni vokabular i gramatika obično ne predstavljaju prepreku za razumjevanje. Veće su prepreke pozajmljene riječi iz jezika okruženja koje se, naravno, razlikuju od dijalekta do dijalekta. Medjutim, u neposrednom razgovoru ljudi sa različitom jezičkom bazom trude se izbjegavati veliki broj stranih reči i umesto toga parafriziraju mnoge termine. S tačke gledišta ritma i fonologije (tzv. "akcenta") koji otežavaju uzajamno razumevanje, romske dijalekte možemo podeliti u tri glavne grupe: dijalekti jugoistočne i centralnoistočne Evrope (od Grčke i Turske do Mađarske i Slovenije, uključujući Moldaviju) međusobno se razumeju bez većih teškoća u neposrednoj komunikaciji. Isto se može reći za dijalekte baltičkih oblasti i istočne Evrope (Poljska, Slovačka, Ukrajina, Rusija). I najposle, dijalekti zapadne Evrope (Nemačka i okolne zemlje) stvaraju koherentnu grupu s tim da se finski romski i neki dijalekti južne Italije nalaze u donekle izolovanom položaju. Neposredna komunikacija između ovih grupa je teža i zahteva više prilagođavanja i iskustva, ali uopšte nije nemoguća. (Matras, Y. *Budućnost romskog jezika: U susret politici lingvističkog pluralizma*, Univerzitet u Novom Sadu. Škola Romologije (ur. Svenka Savić i Veronika Mitro). „Futura publikacije“ i „Ženske studije i istraživanja“, Novi Sad 2006. str.9

zajednici. Neka od njih odgovaraju objektivnim i nauci poznatim činjenicama, neka im se djelomično ili u potpunosti protive, a neka se pak tiču estetskih, religijskih i drugih predstava čija se zasnovanost ne može empirijski provjeravati<<. Tako je jedna od tvrdnji neromskih lingvista je ta da je *arlijski dijalekt* dijalekt islamiziranih Roma, a ne dijalekt sjedilačkih Roma općenito. Dalje Bugarski navodi da:

...pojave na koje upućujemo za njihove nositelje čine jednu dublju i društvenu relevantnu psihološku istinu, koja se ne može tek tako otpisati čak i kada je jasno ukorijenjena u društvenim predrasudama ili pak pukom neznanju (Bugarski, 2004: 84)

Drake (1977: 5) pak navodi da se su takvi stavovi o jeziku >>snažno izraženi „osjećaji“ povodom jezika, koji, kada se institucionaliziraju, stječu veliku snagu i „duboko utječu“ na živote članova govorne zajednice<<.

Kad se govori o romskome jeziku, u obzir treba uzeti Fischmannovo mišljenje (1978:168), koji u svom stereotipnom razmatranju o romskim jezičkim varijetetima ističe sljedeće: >>Jezični su varijeteti u višejezičnim sredinama „odsutnost ili prisutnost“ nekog „zrna istine“ (ili čak same provjerljivosti) koji su nepotpuno nepovezani sa mobilizatorskom snagom ovakvih pogleda<<.

Kako možemo naći tu mobilizatorsku snagu? Na koji način možemo potaknuti ponovno proispitivanje stereotipnih tvrdnji o velikom broju jezičkih varijeteta u romskome jeziku?

Naime, kad govorimo o nekom predmetu, ponekad stječemo „bolje znanje ne samo o njemu nego i o onome što smo prije mislili da znamo“. Budući da je pojam stereotipa obilježen krutošću i obrascem, već je iz toga isključeno da su ikada nastali iz iskustva, odnosno da je stereotipno znanje ikada potvrđeno ili dokazano iskustvom. (Fehér 2006: 61).

Jedno rješenje smo već naveli, a to je Drakeova ideja institucionaliziranja romskoga jezika.

Vrijednosni se kriterij, kod Roma općenito, zasniva na stavu govornika prema vlastitome jeziku tj. na njihovoj samoprocjeni, ali taj vrijednosni kriterij (samoprocjena govornika), kako procjenjuje Schubert (1997:84), >>nije znanstven jer „govornik prosuđuje svoj jezik ne prema lingvističkim ili drugim objektivnim kriterijima, nego prema subjektivnim kriterijima<<.

Snježana Kordić (2010: 117) iznosi mišljenje o vrijednostima citirajući Gröschela:

...mišljenje govornika o vlastitom idiomu i o drugim idiomima, stavovi proizašli iz toga i prosudbe o vrijednosti su zbog neizbježne subjektivnosti u njima i zbog izvanjezične motivacije principijelno neprikladni za lingvističku klasifikaciju s ciljem diferenciranja između različitih jezika s jedne strane i varijeteta/varijanata istog jezika s druge strane. (Gröschel, 2009: 147)

Također je vrijedno njeno mišljenje koje je iznijela kroz Gröschelovo (2009: 316-321) objašnjenje o kritičkom propitivanju narodnih uvjerenja o jeziku: >>Poznato je da se pomoću mjera jezične politike može manipulirati jezičnom sviješću kod laika. [...] Utoliko su navodno sponatano proizvedena vrednovanja jezika kod laika često samo refleks jezičnopolitičke odnosno jezičnoideološke manipulacije<<. Brojni inozemni lingvisti, navodi Kordićeva, >>već su opisali svoj stav o nezavisnosti lingvistike od samoprocjene govornika, „o raskoraku između nalaza lingvistike i prosudbi govornika“<<. Ono što se odnosi i na romski jezik je sljedeća Gröschelova (2009: 316-317) konstatacija: >>... i u Europi ima primjera da govornici idioma sebe pripisuju zasebnim jezičnim zajednicama dok ih lingvistika smatra govornicima dijalekta, varijante ili varijeteta određenog jezika<<. Ovaj citat Kordićeve govori o stalnom radu na određenom jeziku i njegovom stalnom nadograđivanju. To osobito važi za romski jezik:

Što se tiče laičkih promišljanja o jeziku, može se reći da 'svatko je u određenoj mjeri amaterski lingvist', [...]. Ali činjenica da svi mi imamo određena 'amaterska mišljenja' na temu našeg materinskog jezika ne daje tim mišljenjima nekakav specijalan status u očima znanstvenika lingvistike. Ona možda mogu biti zgodna kao početna 'radna hipoteza', ali zadatak znanstvenika je da poboljša amaterske teorije običnog čovjeka, a ne da ih uzme zdravo za gotovo.

(Kordić, 2010: 117)

S istim je rješenjem 1978. godine krenuo Šaip Jusuf, kad je u rukama držao rukopis prve gramatike na romskome jeziku. Njegov prvi korak bio je da on svoj varijetet romskog jezika (džambaski) stavi na stranu i da svima dâ do znanja da je Gramatika napravljena na arlijskom romskom tj. nevlaškom narječju sjedilačkih Roma, jer je veoma elastičan ali i stabilan kao narječje, za koji Rašić (2008: 350) ističe da je >>nevlaško narječje<<, i da >>se radi o veoma kompleksnoj skupini romskih govora koji se izvorno govore na području južne Srbije,

Kosova, Hrvatske i Makedonije (srodni govori i u Bugarskoj, Albaniji, Grčkoj i Turskoj, pa čak i u Iranu)<<. Isto razmišljanje kao i Š. Jusuf ima i američki slavist Victor A. Friedman koji jasno daje do znanja da se treba prihvatiti sedentarni, a ne polunomadski dijalekat romskog jezika: >> Iz tipološke točke gledišta, makedonski Arlijski romski predstavlja govor koji govori narod koji je sedentaran...<< (Friedman, 2001: 146)

U uvodu *Romske gramatike* (1980.) autora Krumeta Kepeskog i Šaipa Jusufa ističe se sljedeće: >>Naša je namjera sastaviti djelo koje će stvoriti pismo i pisanu gramatiku za Rome iz Makedonije, Kosova i dio Srbije. Ova je gramatika stvorena na temelju narodnih govora: arlijskog, džambaskog i bugurdžijskog, kojima se govori u spomenutim regijama. Smatramo da se iz njih može stvoriti književni jezik za ove Rome, kao i za druge Rome u SFRJ i drugim zemljama u kojima žive⁵⁸<<. Gramatika je izdana na dva jezika – makedonskom i romskom. Recenzenti te Gramatike bili su indijski lingvist W.R. Rishi i makedonski lingvist Krum Tošev. Obuhvaća sve gramatičke kategorije: fonetiku, morfologiju i sintaksu romskoga jezika. U to vrijeme je to bila revolucionarno djelo. Skopje je postalo središtem romske lingvistike, koje su posjećivali svjetski jezikoslovci poput Victora A. Friedmana, Thomasa Actona, Grattana Puxona, W. R. Rishija, Janardana Patanija, Rajka Đurića, Marcela Courtiadea i mnogih drugih. Institucija je bila Gramatika, a centar je bio dom Šaipa Jusufa, u kojemu su boravili svi koji su željeli naučiti romski jezik od njegova izvora – Šaipa Jusufa. 1991. se otvara i romska redakcija *Bijandipe (Preporod)* po Jusufovoj inicijativi na Makedonskoj radioteleviziji, a 1994. uvodi se i romski jezik kao izborni predmet u osnovnim školama u Makedoniji. 1996. pojavljuje se i prvi udžbenik za romske učenike autora Šaipa Jusufa pod nazivom *Sikljova romani čhib /Učimo romski jezik*. U akademskoj godini 2011./2012. po Lj. Demirovoj inicijativi na Filološkome fakultetu „Blaže Koneski“ uvodi se kolegij Romski jezik 1-4.

2010. objavljen je *Romsko-makedonski i makedonsko-romski rječnik* autora Ljatifa Demira i Fatime Demir te *Gramatika romskog jezika* autora Rajka Đurića, Ljatifa Demira i Fatime Demir.

⁵⁸ Iste godine kad je izašla Romska gramatika (1980.), Dubravko Škiljan govori o povijesnoj srodnosti pojedinih jezika u svome djelu *Pogled u lingvistiku*, u kojoj navodi da romski pripada indijskim jezicima i da je broj njegovih govornika (prema njegovoj procjeni) 4 000 000. (Usp. Dubravko Škiljan, *Pogled u lingvistiku*, Školska knjiga, Zagreb, 1980:21)

Akademik Katica Kjulavkova u svojoj recenziji te Gramatike iznosi svoje mišljenje o romskome jeziku i njegovom značaju u povijesti jednoga naroda kao i svakog njegovog pripadnika:

Jezik je jedna od glavnih sastavnica identiteta jednoga naroda i njegove kulture. Romska jezična matrica, indoeuropska po svom porijeklu, veže višemilijunsku populaciju u više regija u Europi i van nje i ona je sačuvala svoju prepoznatljivost i pored utjecaja romanskih i slavenskih jezika. Politika zaštite naslijeđenih jezičkih tradicija ima najmanje dva značaja: s jedne strane, zadržava se u sjećanju duhovnog naslijeđa jedne populacije (jednoga naroda), a s druge strane, stvaraju se uvjeti za minimalnu edukaciju pripadnika jedne manjinske jezične zajednice na njihovom maternjem jeziku koji se smatra preduvjetom za oslobađanje od kolektivnih frustracija gdje ih jedno društvo svrstava u ljude drugog stupnja. Pored toga, za Rome, to znači i oslobađanje njihovih kreativnih potencijala u zajednici u kojoj su oni manjina i razvija njihove mogućnosti za integraciju sa većinskim narodom i boljeg shvaćanja službenog i radnog jezika većinskog naroda. (Kjulavkova, 2010: 10)

Jezičnu politiku koju predlaže K. Kjulavkova nije ništa novo u lingvističkoj realnosti za sve ostale narode. Međutim kad se govori o arlijskom romskom jeziku i odnosu većinske zajednice prema njemu govori se o praktički nedostupnim metodama koje nije lako primijeniti zbog pasivnosti Roma i zbog diskriminativnih obrazovnih politika za Rome u Makedoniji.

Ta politika prakticiranja kulturne i jezične različitosti je također važna i na međunarodnom planu i zato predstavlja najučinkovitiji način suočavanja sa etnokulturnim identitetima tzv. malih naroda i kultura. Iz toga proizlazi neosporna činjenica da su jezična sloboda, stimulacija umjetničkog stvaralaštva i (bilingvalna) edukacija preduvjeti za integraciju romske zajednice u Makedoniji i za njihove razvojne književne i jezičke procese. Arlijski romski jezik ima svoju govornu praksu na širem prostoru, ali predstoji mu znanstvena i kulturna evolucija da bi pokazao svoje književno-estetske i misaone potencijale.

3.8.1. Osnovne karakteristike romskog (arlijskog) jezika

Koje su karakteristike arlijskog romskog koji je ujedinio Rome u Makedoniji, u regiji i u svijetu? Kako izgleda taj standard koji se nudi svima koji žele naučiti arlijski romski? To je

jezik koji nadilazi državne granice i svjedoči o jednoj kulturi naslijeđenoj iz povijesti, koja je živa i utjecajna i u uvjetima suvremene civilizacije i koja je veoma karakteristična za europski civilizacijski kôd. Arlijski je kao jezik opstao i opstati će i danas, usprkos činjenicama da ne postoje institucije koje se brinu o njegovoj zaštiti, proučavanju i afirmaciji. To nam govori da romski jezički identitet treba biti predmet zaštite određenih država, ali i međunarodnih institucija.

Pokušat ćemo dati osnove koje su dio gramatike arlijskog romskog jezika. No, najprije trebamo vidjeti koji su važni dokumenti o standardizaciji romskoga jezika i na kojim su osnovama dalje građeni standardi u romskome jeziku. Dat ćemo primjere osmišljene od autora Rajka Đurića, Ljatif Demira, Fatime Demir i Nevsije Durmiš, koji se nalaze u *Gramatici romskog jezika*, u kojoj ima primjese i Gramatike Šaipa Jusufa i Krumeta Kepeskog, a napraviti ćemo i komparaciju sa arlijskim romskim kojim se služe Romi u Bugarskoj (prema istraženom djelu Hrista Ćučukova – *Христо Кючуков: Кратко описание на ромския език в България*- Kratak opis romskog jezika u Bugarskoj) i Kosovu.

Dijalekti romskoga jezika dijele se na dvije skupine: sjevernu i južnu skupinu. Južna skupina romskih dijalekata najbliža je zajedničkom romskom prajeziku zato što nije došlo do mutacije afrikata i raznih sličnih pojava, a s druge strane imaju najviše arapskih, turskih i perzijskih posuđenica, kojih isto tako ima i u drugim indoarijskim jezicima. Druga podjela govori o elementima romskoga jezika iz drugačijeg kuta u kojoj se može vidjeti podjela i dinamika romskog jezika [kako to navodi Jean-Pierre Liegeois (2009: 47) - izdanje koje je izdao u suradnji sa Macelom Courthiadeom *moja bilj.*]: >> na više „stratuma“ ili grupirati dijalekte u dva „nadjezika“ koje se označavaju slovima „O“ i „E“, a ne samo kao jezika koji čine skupine različitih dijalekata koji se javljaju jedan pored drugog <<.

Arlijski romski je u južnoj skupini romskih dijalekata, a prema „nadjezičnoj (stratumskoj)“ podjeli uključuje govornike *nadjezika* „O“ (nazvanog tako zato što nastavak glagola za prošlo vrijeme u prvom licu završava na *~(j)om* ili negdje i na *~(j)um*, a u nadjeziku „E“ na *~em-* ta se podjela vezuje sa Balkanom). Ovaj se „nadjezik“ raspoređuje u širokom luku koji je polazio od Bugarske i Grčke i širio prema sjeverozapadu, a zatim prema sjeveroistoku. U tom luku Jean-Pierre Liégeois (2009: 48) spominje tri podgrupe, a jedna od tih podgrupa je ostala na Balkanu, a o drugom nadjeziku, *nadjezik E*, navodi da je otkriven na Balkanu i u južnoj Turskoj, gdje pokriva već opisani dio luka nadjezika „O“ u kojem je došlo

do nekih uzajamnih interferencija i do pojave prijelaznih jezika, osobito u Rumunjskoj i Makedoniji (to je ta tzv. pojava prijelaza koju smo spomenuli u razlici *arlizam* i *polunomadizam* u karakteristikama o romskim skupinama).

Kako je istakao William Lockwood (1984: 85-98): >> Romi iz šest balkanskih zemalja predstavljaju 47% Roma cijeloga svijeta. Oni najvjerojatnije predstavljaju i skoro 60% svih Roma koji govore romskim jezikom. Njihov je stupanj emancipacije najveći na svijetu i oni su najistaknutiji u aformaciji svoje kulture. Balkanski govornici romskoga jezika imaju određenu istorodnost zbog njihove stoljetne interakcije sa lokalnim jezicima balkanskih naroda <<.

U zemljama gdje je emancipacija Roma u najvećem razvoju, oni su sami postali svjesni da im je neophodna standardizacija jezika. Jednom takvom pothvatu često pristupaju sa velikim entuzijazmom, ali za to imaju slabu metodološku pripremu i nemaju razrađenu strategiju s kojom bi se napravila romska jezična politika.

Unatoč tome, standardizaciji romskoga jezika svakako su uvelike doprinijeli:

(i) Rezolucija 7/1990 – Internacionalne Romske Unije (IRU) donesena u Varšavi (potpisalo 17 svjetskih lingvista). Ova se rezolucija temelji na romskom pravopisu. U njoj se navodi da se ostavljaju privremeno na strani pitanja koja su vezana za leksikalne razlike kojih se romski jezik treba postupno osloboditi. Uvodi se „srednja grafija“ (*maškarutno lehipa*) i taj se romski pravopis, kako navodi Marcel Courthiade (1986: 8): >> logično proistječe iz fonetike romskog jezika, iz njegovog zvučenja; [...] i da bi ga učinili jedinstvenim sa samo malim razlikama među dijalektima, nalazi se srednji *sistem pravopisa* pogodan za sve dijalekte <<. Ova komisija (IRU, Varšava, 1990.) je uspostavila pismo na osnovi komparativnih istraživanja romskih dijalekata i ta je *srednja grafija* postavljena kao „pogodna“ za sve dijalekte)

ROMANI ALFABÈTA				TRANSKRÌPCIA	
ROMSKA ALFABÈTA				TRANSKRIPCIIJA	
štampime		vasteça		srpsko-hrvatski	македонски
a	A	a	A	a	a
b	B	b	B	b	б
c	C	c	C	c	ц
č	Č	č	Č	č	ч
čh	ČH	čh	ČH	čh	чх
d	D	d	D	d	д
e	E	e	E	e	e
ë	E	ë	Ě	e/o	e
f	F	f	F	f	ф
g	G	g	G	g, đ	г, у
h	H	h	H	h	х
x	X	x	X		
i	I	i	I	i	и
j	J	j	J	j	ј
k	K	k	K	k, í	к, к̇
kh	KH	kh	KH	k ^h , k̇ ^h	к ^x , к̇ ^x
l	L	l	L	l, lj	л љ
m	M	m	M	m	м
n	N	n	N	n	н
o	O	o	O	o	о
p	P	p	P	p	п
ph	PH	ph	PH	p ^h	n ^x
r	R	r	R	r	р
s	S	s	S	s	с
ś	Ś	ś	Ś	ś	ш
t	T	t	T	t	т
th	TH	th	TH	t ^h	m ^x
u	U	u	U	u	у
v	V	v	V	v	в
y	Y	y	Y		
z	Z	z	Z	z	з
ž	Ž	ž	Ž	ž	ж
ɟ*	ɟ	ɟ	ɟ	dz	с
ɟ**	ɟ	ɟ	ɟ	dž, đ	џ

8 = t , n8 = nd (v str 14)
ç = s ; nç = nc (v str. 15)
q = k ; nq = ng (v. str 16)

*Zbog štamparskih teškoća, taj znak se može zameniti grafičkom variantom z, z.

**Jednako taj znak se može zameniti grafičkom variantom z, z.

Slika 1. „Srednja grafija“ (Maškarutno lekhpa) (Izvor: Cortiade, M. 1986)

(ii) Deklaracija pod nazivom *Opći principi o kodifikaciji romskog jezika* koja je donesena u Skopju 1992. a koju su sastavili Šaip Jusuf, Victor A. Friedman i Donald Kenrick.

Njen sadržaj sljedeći:

1. Ova je kodifikacija namijenjena romskome jeziku kao nastavnom predmetu u RM i predstavlja potreban korak prema međunarodnom književnom jeziku. Uzimajući u obzir da veći dio Roma u RM rabi arlijski govor, ovaj se govor uzima kao osnova književnoga jezika Roma u RM. Ali sa izvjesnim gramatičkim, fonološkim i naročito leksičkim dopunama svih romskih govora kao što su džambaski, bugurdžiski i gurbetski govor.
2. Romska se abeceda sastoji od latiničnih slova. U nekim se romskim govorima razlikuju uvularni frikativ (*x*) od glotalnog aspirata (*h*).
3. Osnovna ortografska, morfološka i morfonološka pravila su:
 - Nema posebnog znaka za tzv. vokal (*šva*) u abecedi, zato što je veoma rijedak i marginalan, a u mnogim romskim govorima ni ne postoji. U rijetkim slučajevima kad nalazimo vokal „šva“, onda kao adekvatni književni oblik uzimamo varijantu iz drugog romskog govora, u kojoj umjesto njega stoji drugi vokal. Primjerice, umjesto *vrdon* uzima se *vurdon* (kočija). U riječima sa aspiriranim suglasnicima aspiracija se bilježi, kao npr. *jakh* (oko). Automatska bezvučnost na kraju riječi se ne bilježi, npr. *dad* (otac). Dentalni ili velarni okluziv ili sonorant (*t, d, k, g, l, n*) koji se javlja ispred prednjeg vokala ili jote (*i, e, j*) bilježi se u nepromijenjenom obliku. Primjer: *buti* (rad), *kerdjum* (činiti), *geljum* (ići), *lil* (pismo), *pani* (voda). Pri pisanju oblika prvog lica lica jednine u preteritu čuva se suglasnik ispred korijena. Primjer: *kerdo-kerdjum/kerdjum*. Tamo gdje postoji jotacija, piše se jota. Primjer: *Romni, Romnije, Romnja, Romnjatar*. Staro romsko *-s*, koje se još uvijek izgovara u džambaskim i drugim govorima, a koje se u arlijskom romskom izgubilo i više ne izgovara, pri pisanju se i dalje bilježi. Primjer: *devlea/devlesa* (zbogom), *mangea/mangesa* (želeti). Član u romskom jeziku je prepozitivan, a rabi se u sljedećim slučajevima: (i) uz nominativ jednine muškog roda stoji *o-*. Primjer: *o Rom*. Uz nominativ jednine ženskog roda stoji *i-*. Primjer: *i Romni*. Uz nominativ množine oba roda stoji *e-*. Primjer: *e Roma*.

Opći principi o kodifikaciji romskoga jezika (kojih ima još, a jednaki su sa gramatičkim primjerima koje dajemo u daljnjem tekstu) utvrđeni su u Skopju krajem 1992. No, čini se da je

to bio samo početak jednog velikog rada koji kasnije slijedi. Da bi se opisala gramatička struktura romskoga jezika, prvo se mora napraviti određeni uvod u gramatičku strukturu govora u romskom jeziku. Taj zadatak zaista nije nimalo jednostavan. Usprkos mnogim govornim razlikama, romski je jezik jedan te isti prepoznatljiv jezik, i samo na prvi pogled nam se može učiniti da je raznolikost nepregledna i nesistematska. Ta se razlika uglavnom temelji na razlikama u fonetici i fonologiji odnosno u različitim tvorbama romskih glasova u pojedinim govorima. Romsko pismo proizlazi iz fonetike romskoga jezika. Za svaki glas u romskome jeziku rabi se slovo koje ga označava. Postoje razlike u uporabi pisma koju je odredila Komisija za romski jezik sastavljena od lingvista Roma i ne-Roma koji su postavili Opće principe o romskom jeziku u RM 1992. u Skopju. Ova komisija je to napravila na osnovi fonetike koja proizlazi iz arlijskog romskog u regiji (Makedonija, Bugarska, Srbija, BiH, Crna Gora, Hrvatska i Slovenija) te na osnovi transkripcije srpskog, bugarskog i makedonskog ćiriličnog pisma u latinično pismo, koja se koristi u prethodno navedenim zemljama.

Tablica 9. Abeceda romskog jezika - Razlika u glasovima arlijskog romskog i ne-arlijskog romskog (Izvor razlike: (1) Kepeski-Jusuf, 1980. i (2) R. Đurić, Lj. Demir, F. Demir, 2010.)

	1.	A a	B b	C c	Č č	/	ČH čh	D d	DŽ dž
	2	A a	B b	C c	Č č	Ć ć	ČH čh	D d	DŽ dž
	1.	E e	F f	G g	H h	X h	I i	J j	K k
	2.	E e	F f	G g	H h	X h	I i	J j	K k
	1.	KH kh	L l	M m	N n	NJ nj	O o	P p	PH ph
	2.	KH kh	L l	M m	N n	NJ nj	O o	P p	PH ph
	1.	R r	/	S s	T t	TH th	U u	V v	Z z
	2.	R r	RR rr	S s	T t	TH th	U u	V v	Z z
	1.	Ž ž	GJ gj	LJ lj	KJ kj	Š š	/	/	
	2.	Ž ž	Đ i <i>DJ</i>	LJ lj	/	Š š	ČH čh	Y y	

Ako pogledamo ove razlike, onda možemo utvrditi sljedeće:

1. U romskom jeziku postoji 5 samoglasnika: *a, e, o, i, u*. Ovi samoglasnici u određenim pozicijama u nekim romskim govorima podliježu prejotaciji i piše se kao *ja, je, ji, jo, ju*. Prejotacija je zastupljena i u arlijskom romskom. Prejotacija je zaslužna i za pojavu glasova: *lj, nj, kj/ć, kjh/čh* i *gj/d/dj*.

2. Romski suglasnici (32) su *b, c, kj/ć, kjh/čh, č, čh, d, gj/đ/dj, dž, f, g, h, x, j, k, kh, l, lj, m, n, nj, p, ph, r, rr, s, š, t, th, v, z, ž*. Romski aspirati *čh, ph, th, kh* tvore posebnu skupinu, a pojavljuju se na početnoj, srednjoh (medijalnoj) i krajnjoj poziciji unutar riječi, osim *ph* i *th* koji se nikad ne pojavljuju u krajnjoj poziciji. Aspirati su u fonološkoj opreci prema neaspiriranim suglasnicima.

U nekim slučajevima jotirani suglasnici vrše utjecaj suglasnike ispred njih. Najčešće su to *k* i *kh*, a u nekim slučajevima i *t* i *d*. Suglasnik pred samoglasnikom prelazi u *ć* ili *đ*, ili bude mekše kao u makedonskom *kj* (*ķ*) ili *gj* (*ġ*). Ova palatalizacija u romskom jeziku čini da određeni ne-romski i romski autori prave velike razlike u romskom jeziku. Pored ovih procesa, u romskome jeziku zanimljiv je i obratan proces- depalatalizacija.

Tablica 10. Utjecaj palatalizacije i depalatalizacije (standardni i nestandardni oblici) (Izvor: Demir, Lj.- Durmiš, N., 2012.)

<i>Palatalizacija</i>	
<i>Nepalatalizirani oblik – standardni romski</i>	<i>Palatalizirani oblik u romskim govorima</i>
kerav (raditi)	kjerav/ćerav
kinav (kupiti)	kjinav/ćinav
gili (pjesma)	gjili/đili
tiro (tvoj)	kjiro/ćiro
<i>Depalatalizacija</i>	
<i>Nepalatalizirani oblik – standardni romski</i>	<i>Palatalizirani oblik u romskim govorima</i>
dive (dan)	gjive/đive
buti (rad)	butji/buki/bući

U arlijskom romskom jeziku, pored ovih razlika, postoje i još neke razlike koje se odnose na glasovne pojave. Te glasovne pojave su:

Afereza. Afereza označava pojavu ispuštanja početnih fonema. U romskome jeziku ima različitih primjera koji potvrđuju ovu pojavu. Primjerice, *kathe* (ovdje) Arlije izgovaraju kao *athe*, a *lindra* (drijemež) kao *indra* itd.

Apokopa. Ovo je pojava ispadanja završnog glasa ili fonema. Kad se *t* nalazi na kraju riječi, često se ne izgovara. Primjer: umjesto *kašt* izgovara se *kaš*; umjesto *vušt/vošt* (usna);

umjesto vast (ruka) izgovara se *vas*, a kod nekih romskih govora ima i izostavljanja glasa *s* i izgovara se *vâ* koje je jednako romskom *va* (da) itd.

Kontrakcija. Ovo je pojava označava proces skraćivanja, pri čemu ispadaju neki glasovi odnosno fonema. Primjer: *Devel* (Bog) i izgovara se kao *Del* (nebo, dati); *dajako* (*dejako*) – *dako* (maternji);

Proteza je pojava dodavanja glasova na početku riječi. Primjeri za ovu pojavu su glagoli: *aresel* (stizati) umjesto *resel*; *arakhel* (nalaziti) umjesto *rakhel*; *astarel* (hvatati) umjesto *starel* itd.

Metateza. Ovo je pojava premještanja glasova odnosno fonema u riječima. Primjeri: umjesto *kirvo* (kum) izgovara se *kivro*; *jivend* (od pravilnog *ivend*- zima) se nekad izgovara kao *vijend*; *karfin* (klin) kao *krafin* itd.

Epenteza. Epenteza je umetanje glasova odnosno fonema u riječi. Primjer za to je riječ *phumb* (gnoj), čiji je pravilni oblik *phub*.

Epiteza. U ulozi epiteze na kraju riječi najčešće se javljaju *-k* i *-n*. Primjeri za to su: *čhurik* (nož) umjesto *čhuri*; *naštik* (ne može) umjesto *našti*; *memelin* (svijeća) umjesto *memeli*; *zumin* (supa) umjesto *zumi* itd.

Naglasak u mnogome zavisi od naglasaka oficijelnog jezika u kome Romi Arlije žive. Arlijski se razlikuje u naglasku kod Roma u Kosovu, Bugarskoj i Makedoniji jer su pod utjecajem albanskog, bugarskog i makedonskog naglasaka.

Pri istraživanju došli smo do zaključaka da nema nikakvih razlika u gramatičkim kategorijama u romskome arlijskom jeziku. Istraživali smo posebne gramatičke oblike: *rod*, *broj*, *lice*, *vrijeme* i *padež*.

Kategorija roda. Sve se imenice u romskome jeziku dijele na imenice muškog i imenice ženskog roda. Srednji rod (neutrum) ne postoji. To je jedna od karakteristika koja je neobična za većinsko stanovništvo u Makedoniji, jer makedonski jezik ima srednji rod. Arlije najčešće griješe kad govore makedonski jezik i kad upotrebljavaju rodove. Primjer: *Toj кучето ме касна*. (Ujeo me je taj pas.). *Pas* je na makedonskom u srednjem rodu (*Toa куче ме касна*), a na romskom je u muškom rodu. To izaziva podsmijeh kod govornika makedonskog jezika. Ili primjerice kad govore: *Таа девојче со мене учи*. (Ta djevojčica samnom uči – ide u školi.) *Devojče* je na makedonskom jeziku u srednjem rodu (*Toa девојче*), a na romskom je u ženskom rodu. Nepostojanje srednjeg roda (kao i naglasak) u jeziku Roma izazivaju

“karikiranje” makedonskog jezika kod većinskog stanovništva i imitacija Roma kad govori makedonskim jezikom. To se koristilo i u filmovima koji su rađeni na romskim motivima. Usporedbene analiza roda u romskom jeziku pokazala je imenice kod Arlija u istraženim zemljama su isti:

murš (muško), **džuvli** (žena), **dad** (otac), **phral** (brat), **čhavo** (dijete), **ruv** (vuk), **daj** (majka), **phen** (sestra), **čhaj** (kći), **ruvni** (vučica) i sl. Rod imenice najlakše se prepoznaje po pridjevu koji stoji ispred nje. Primjeri: **parno čhavo** (bijelo dijete), **kali khani** (crna kokoš), **xarno manušoro** (nizak čovječuljak), **sigutni lejori** (brz potočić). Isto tako, rod imenice može se odrediti prema članu koji stoji ispred imenice. Primjeri: **o parno čhavo**, **i kali khani**, **o xarno manušoro**, **i sigutni lejori**. Po primjeru oblika prirodnog muškog i ženskog roda, rod (muški i ženski) imaju i razne druge imenice koje označavaju predmete, pojave ili pojmove općenito. Tako su, na primjer, imenice **varo** (brašno), **lond** (sol), **barr** (kamen), **kher** (kuća), **sastrn** (željezo) itd. u romskome jeziku imenice muškoga roda. Ženskoga roda su imenice: **čhuri** (nož), **suv** (igla), **dori** (uže), **piri** (lonac), **pustik** (knjiga), **angrusti** (prsten) itd. Samo malen broj imenica ima oba roda. To su imenice: **paj/pani** (voda), **vogi/odji** (duša). (Demir-Durmiš, 2012.)

Također smo uspoređivali i *gramatički broj* u romskom jeziku. Imenice imaju oblik za jedninu i oblik za množinu. Neke apstraktne imenice kao što su *džanipe(n)* (znanost), *dizutnipe(n)* (građanstvo) *gavutnipe(n)* (seljaštvo) u arlijskom romskom imaju nastavak *–be*. Tako Arlije ove imenice izgovaraju kao: *džanibe*, *dizutnibe* i *gavutnibe*. Ove apstraktne imenice nemaju množinu. Razlike između arlijskog i vlaškog (polunomadskog) varijeteta romskog jezika je što ove imenice imaju nastavak *–mos* u jednini i *–mata* u množini (Primjer: *džanimos*, *žanimos* u jednini i *džanimata*, *žanimata* u množini).

Kategorija padeža. Imenice se mijenjaju po padežima, i to u jednini i u množini. Romski jezik ima osam padeža, koji imaju svoje nazive i odgovaraju na određena pitanja, a to su: *nominativ*, *genitiv*, *dativ*, *akuzativ*, *vokativ*, *instrumental*, *lokativ* i *ablativ*. Dekliniraju se ili sklanjaju imenice, zamjenice, pridjevi i brojevi.

Uspoređivali smo deklinaciju imenice muškog roda. I kod Arlija u Bugarskoj (Ćučukov, 2003: 83-89), Kosovu i Makedoniji (Demir Lj.- Durmiš, 2012: 51-60 i Kepeski – Jusuf, 1980: 42-49)) sklanjaju se sa istim nastavcima u određenom padežu:

	<i>manuš (čovjek)</i>	<i>manuša (ljudi)</i>
	Jednina:	Množina:
Nominativ:	manuš	manuša
Genitiv:	manuš-es-ko(ro)	manuš-en-go (ro)
	manuš-es-ki(ri)	manuš-en-gi (ri)
	manuš-es-ke(re)	manuš-en-ge (re)
Dativ:	manuš-es-ke	manuš-en-ge
Akuzativ:	manuš-e(s)	manuš-en
Vokativ:	manuša!	manušalen!
Instrumental:	manuš-esa	manuš-encar
Ablativ:	manuš-estar	manuš-endar

Imenice ženskog roda koja označava živo biće imaju padežne nastavke koji su slični nastavcima za imenice muškoga roda. Primjer je za to deklinacija imenice *daj* (majka).

	<i>daj (majka)</i>	<i>daja (majke)</i>
	Jednina:	Množina:
Nominativ:	daj	daja
Genitiv:	daj-a-ko (ro)	daj-en-go (ro)
	daj-a-ki (ri)	daj-en-gi (ri)
	daj-a-ke (re)	daj-en-ge (re)
Dativ:	daj-a-ke	daj-en-ge
Akuzativ:	daj-a	daj-en
Vokativ:	daj-e!	dajalen!
Instrumental:	daj-asa	daj-en-car
Lokativ:	daj-a-te	daj-en-de
Ablativ:	daj-a-tar	daj-en-dar

Član u romskom jeziku može biti određen ili neodređen. S morfološke strane, član služi za označavanja poimeničenja i za morfološko označavanje gramatičkih kategorija: *roda*, *broja* i *padeža*. Određeni član u romskome jeziku ima tri oblika: *o*, *i*, *e*. Po pravilu, u romskome jeziku član je prepozitivan, tj. on stoji ispred imenice. Oblik *o* stoji ispred imenice muškoga roda u jednini. Oblik *i* stoji pred imenicom ženskog roda u jednini. Oblik *e* pred imenicom u

oba roda u množini i koristi se u svim padežima osim vokativa. U sljedećem primjeru dat ćemo prikaz uporabe člana pri deklinaciji imenice muškoga roda:

	<i>o Rrom (Rom)</i>	<i>e Rroma (Romi)</i>
	Jednina:	Množina:
Nominativ:	o Rrom	e Rroma
Genitiv:	e Rromesko(ro)	e Rromengo(ro)
Dativ:	e Rromeske	e Rromenge
Akuzativ:	e Rome(s) ili le Romes	e Rromen ili le Romen
Vokativ:	/	/
Instrumental:	e Rromesa	e Rromencar
Lokativ:	e Rromeste	e Rromende
Ablativ:	e Rromestar	e Rromendar

Osobne zamjenice se nazivaju zbog gramatičke kategorije *osobe (lica)*. U arlijskom romskom su sljedeće tri kategorije lica (osobe).

	Jednina	Množina
1. Prvo lice	<i>me</i> (ja)	<i>amen</i> (mi)
2. Drugo lice	<i>tu</i> (ti)	<i>tumen</i> (vi)
3. Treće lice	<i>ov, oj</i> (on, ona)	<i>ola, on</i> (oni)

Razlika između arlijskog i vlaških varijeteta romskog jezika postoji u sljedećem:

	Jednina	Množina
1. Prvo lice	<i>me</i> (ja)	<i>ame</i> (mi)
2. Drugo lice	<i>tu</i> (ti)	<i>tume</i> (vi)
3. Treće lice	<i>vov, voj</i> (on, ona)	<i>von</i> (oni)

Osobne zamjenice mijenjaju se po padežima:

<i>Jednina</i>			
	1	2	3
<i>Padež</i>			
N.	me	tu	vov, voj
G.	miro, miri, mire (mo-mlo; mi-mli, me- mle)	tiro, tiri, tire (to-tlo; ti-tli, te, tle)	lesko(ro), lako(ro), leski(ri), laki(ri), leske(re), lake(re)
D.	mange	tuke	leske, lake
A	man	tut	le(s), la
V.	/	tu	/
I.	manca(r)	tuja, tusa	lesa (leja), lasa (laja)
L.	mande	tute	leste, late
Abl.	mandar	tutar	lestar, latar

<i>Množina</i>			
	1	2	3
<i>Padež</i>			
N.	amen	tumen	ola
G.	amaro, amari, amare	tumaro, tumari, tumare	(o)lengo(ro), (o)lengi(ri), (o)lenge(re)
D.	amenge	tumenge	(o)lenge
A	amen	tumen	(o)len
V.	/	tumen	/
I.	amenca(r)	tumenca(r)	(o)lenca(r)
L.	amende	tumende	(o)lende
Abl.	amendar	tumendar	(o)lendar

Za arlijski romski jezik karakteristična je i povratna zamjenica u jednini: *pes*, i u množini: *pumen*. Ona se deklinira na sljedeći način:

	<i>Jednina</i>	<i>Množina</i>
Padež		
N.	pes	pumen
G.	pesko(ro), peski(ri), peske(re)	pumengo(ro), pumengi(ri), pumenge(re)
D.	peske	pumenge
A	pes	pumen
V.	/	/
I.	pesa, peja(r)	pumenca(r)
L.	peste	pumende
Abl.	pestar	pumendar

Stupnjevanje pridjeva (komparacije) sadrži sljedeće stupnjeve: *pozitiv (osnovni pridjev)*, *komparativ (prvi stupanj komparacije)* i *superlativ (drugi stupanj komparacije)*. Male su razlike u stupnjevanju kod Roma Arlija. Pridjev u svojem osnovnom obliku označava karakteristike pojma uz koje je vezan. Komparativ nastavlja dodavanjem sufiksa *-(e)der* ili prefiksa *-po* (preuzeto iz makedonskog ili bugarskog jezika). Superlativ se tvori tako da na komparativ se dodaje prefiks *-en, em, naj* (preuzeto iz makedonskog *haj* ili bugarskog jezika *haij*) ili *maj* (preuzeto iz vlaških varijeteta romskoga jezika). Dat ćemo razlike koje smo analizirali kod svih autora Gramatika:

Tablica 11. Stupnjevanje pridjeva (Izvori su dati u samoj tablici)

	Kepeski – Jusuf (1980: 61)	Čučukov (2003: 88-89)	Demir Lj. - Durmiš (2012: 65)
pozitiv	phuro (star)	phuro	phuro
komparativ	pophuro, phureder (stariji)	pophuro, phureder	pophuro, phureder
superlativ	emphuro, najphuro (najstariji)	enphuro, najphuro	majphuro

Ono što je karakteristika arlijskog romskog je da *glagoli* nemaju infinitiv. Zato se glagoli u romskome jeziku navode u obliku trećega lica jednine prezenta. Analizirali smo sličnosti i razlike u arlijskom romskom u sljedećim glagolskim vremenima: prezent, preterit, pluskvamperfekt i futur. U sve tri zemlje oblik promjene su iste ili sa veoma malim razlikama koje smo uočili u pluskvamperfektu kad se oblik *sine* skraćuje i prelazi u -s koji se dodaje na kraju osnova promjenjenog glagola.

U prezentu imamo produženih oblika *v(a)*, *s(a)*, *l(a)* u jednini i *s(a)*, *n(a)* i *n(a)* u množini, koja je isključivo karakteristika arlijskog romskog:

Prezent (*vakerel* – razgovarati)

Jednina	Množina
1. vakerav(a)	vakeras(a)
2. vakeres(a)	vakeren(a)
3. vakerel(a)	vakeren(a)

U preteritu razlikujemo tzv. *klasični* stratum “O” (tako je nazvan zato što nastavak glagola za prošlo vrijeme u prvom licu jednine završava na *-om* ili *-um*. Tako i kod Arlija mogu se vidjeti ti primjeri: *geljOm* (*geljUm*- ići), *phirdjOm*, *phirgjOm*, *phirdOm* (*phirdjUm*, *phirgjUm*, *phirdUm*- hodati) i razlike u glagolu *si* (biti): *sium*, *sinom*, *hium*, *sijum*, *injum* u prvom licu jednine, a u ostalim licima mijenjane je isto u svim arlijskim govorima.

Preterit (*čhinel* - sjeći)

Jednina	Množina
1. čhindom (čhindum čhindjum, čhingjum)	čhindam
2. čhindan	čhinden
3. čhindas	čhinde

U sve tri zemlje oblik promjene su iste ili sa veoma malim razlikama koje smo uočili u pluskvamperfektu kad se oblik *sine* (biti) skraćuje i prelazi u -as koji se dodaje na kraju osnova promjenjenog glagola. Te razlike izgledaju ovako:

Pluskvamperfekt (*bešel-* sjediti)

Jednina	Množina
1. bešljum sine (bešljumas)	bešljam sine (bešljamas)
2. bešljan sine (bešljanas)	bešljen sine (bešljenas)
3. bešlo sine (bešljas)	bešlje sine (bešljes)

U arlijskom romskom ne postoji sintetički futur (potvrđeno u svim Gramatikama koje smo analizirali i koje su objavili autori (Kepeski-Jusuf, Ćućukov i Demir Lj. - Durmiš). Sintetički futur je isti kao i oblik prezenta u arlijskom romskom: *me piav(a)*, *tu pies(a)*, *(v)ov piel(a)*, *amen pias(a)*, *tumen pien(a)*, *ola pien(a)*. Arlije koriste kao futur - *analitički futur* koji ide uz pomoćni glagol *kamav* (od njegovog enklitičkog oblika *kam* ili *ka* (htjeti, željeti). Taj oblik futura izgleda ovako:

Futur (*piel-* piti)

Jednina	Množina
1. ka piav	ka pias
2. ka pies	ka pien
3. ka piel	ka pien

Ova analiza može biti predmet opsežnije analize i nadamo se da će biti model komparativnog fonetskog, morfološkog i sintaksičkog istraživanja arlijskog romskog i polunomadskih varijeteta. Kako smo već napomenuli nastojali smo da široj javnosti predstavimo aspekte i gramatičke osnove arlijskog romskog koji se, osim u Makedoniji, mogu koristiti i za Arlije u Albaniji, Bugarskoj, Srbiji, BiH, Crnoj Gori, Hrvatskoj, Grčkoj, Sloveniji i zemljama Europe u kojima žive i rade. Ovim osnovama pružamo arlijski romski utemeljen na jezikoslovnim načelima i dostignućima. Nastojali smo što jednostavnije i što preglednije opisati osnove određenog gramatičkog sustava suvremenoga romskoga koji se rabi kod Arlija na Balkanu. Također smo uzeli u obzir različite jezičke aspekte i primijenili nove metode te nastojali izgraditi koherentan sustav arlijskog romskog.

3.9. Funkcija nastave materinskog (romskog) jezika i uključivanje Roma u makedonskom društvu

Nadamo se da će to pomoći procesu ulaska romskog jezika kao maternji jezik u školama za onu djecu koja u roditeljskom domu govore bilo kojim govorom arlijskog romskog jezika. Nažalost i pored nastojanja i višestrukih inicijativa Š. Jusufa, romski jezik još nije dobio status maternjeg jezika u Makedoniji. Uvjeti za njegovo uspostavljanje kao maternji jezik u školama postoje (kako smo to naveli prethodno) i u Ustavu Republike Makedonije. On sad ima samo status izbornog predmeta za učenike od III-IX razreda u OŠ u Makedoniji. Nadamo se da će se najzad vidjeti potreba uvođenja romskog jezika kao maternjeg jezika kad se pogledaju teorijske faktore i specifičnosti materinskoga jezika u školi kao nastavni predmet. On je veoma značajan zbog njegove didaktičke prerade nauke o romskom jeziku i književnosti. Nastava materinskoga jezika ima zadatak da razvija i psihofizičke funkcije učenika: pamćenje, mišljenje itd. Jedan od motiva s kojim se treba krenuti u osnaživanje ideje uvođenja romskog jezika kao materinskoga jezika je Rubinsteinova teorija (1950: 188): >> da između govora i mišljenja postoji jedinstvo, jer govor postoji kao govor samo zahvaljujući svome odnosu prema mišljenju <<. On dalje kaže doslovno: >>Govor, riječ ne služi samo zato da izrazi, iznese van, preda drugom gotovu misao, koja je oblikovana mimo govora. U govoru mi formuliramo misao, ali formulirajući je, mi obično formiramo [...] Formirajući svoj govorni oblik, mišljenje se i samo formira<<. Govoreći o formuliranju, Tone Peruško objašnjava i sljedeće:

Znači da djelovanjem na red u govoru mi djelujemo i na red u glavi. Formulirajući i formirajući govorni oblik, rečenicu, mi ujedno formiramo i misao, razvijamo se. I u tome je jedna od funkcija govora, prema tome, i funkcija nastave materinskog jezika. Ta je funkcija sastavni dio funkcije jezika kao sistema znakova koji služi za sporazumijevanje i društveno djelovanje. To znači da je govor, jezik (govorni i pisani) sredstvo za upoznavanje objektivne realnosti, sredstvo za izmjenju te objektivne realnosti i sredstvo za razvoj čovjekove misli. (Peruško, 1968: 11).

Kad ovo povežemo sa Romima koji nikad u povijesti nisu imali nastavu na maternjem jeziku, onda moramo spomenuti i zadatke nastave materinskog jezika koji bi im puno mogli pomoći u inkluziji u makedonskom društvu, jer oni uče jezikom koji od I razreda OŠ ne poznaju.

3.9.1. Zadaci nastave materinskog (romskog) jezika

Zadaci koji njima mogu pomoći možemo podijeliti na tri dijela i dati u tabeli zbog lakšeg pristupa informacijama o nastavi na materinskom jeziku:

Tablica 8. Zadaci nastave materinskog jezika (Izvor: T. Peruško 1968:12)

<i>Zadaci nastave materinskog jezika</i>		
1.	Obrazovni zadatak	Obuhvaća sva znanja, vještine i navike koje su potrebne da bi učenik mogao pomoću jezika stjecati ostala znanja iz područja prirode, društva i ljudskoga mišljenja, koja će mu zajedno s jezičnim znanjima dati osnovu za što uspješnije snalaženje i pozitivno djelovanje u ljudskom društvu.
2.	Odgojni zadatak	Sastoji se ne samo u tome da čitanjem književnih i ostalih djela upoznajemo i doživljujemo prošlost i sadašnjost naših naroda, što postajemo dionici nacionalne kulture, već se i u tome što emotivna strana pisane riječi djeluje na formiranje cjelokupnog moralnog lika čovjeka, što nas lijepa govorna i pisana riječ uzbuđuje, budi u nama latentne emotivne, volutivne, intelektualne i fizičke snage.
3.	Funkcionalni zadatak	Sastoji se u razvijanju svih psihičkih funkcija (mašte, pažnje, pamćenja itd.), a naročito mišljenja. U tome je golemo značenje nastave materinskog jezika, koja razvijajući govor učenika, razvija i njihovo mišljenje.

Ovi zadatci se ne mogu oštro odvojiti, jer oni postoje u isto vrijeme i ulaze jedan u drugi, isprepleću se i jedan na drugog utječu. Pored toga nastavom se na materinskom jeziku otvaraju polja koja su dosad i pored velikih napora ostala neistražena kod Arlija. Otvara se i rad na kulturi usmenog izraza, izgovorne (ortoepske) vježbe, razlike u artikulaciji glasova, akustičko utvrđivanje sistema glasova u romskom jeziku, glasovne promjene, rad na vrednotama govornoga romskoga jezika, pripovjedanju (vježbanje na osnovi doživljaja i mašte), uvođenje u književnost i kulturu Roma, logičkom čitanju, rad na objektivnom pisanom tekstu, jezična analiza romskoga jezika, dramatizaciji, obogaćivanja rječnika, upoznavanje sa filmom u nastavi- uvođenje u filmsku kulturu i sl.

Jeli potrebno uvesti nastavu na maternjem jeziku Romima u Makedoniji?

Može li maternji jezik napraviti inkluziju Roma u makedonskom društvu?

3.9.2. Statistički podatci o obrazovanju Roma u Makedoniji i jezička barijera

Odgovoriti na ovo pitanje je osobito važno ako pogledamo sve statističke podatke koje smo istraživali, a odnose se na obrazovanje Roma u Makedoniji. Statistički podatci govore sljedeće:

- Prema Državnom Zavodu za statistiku 80% Roma koji žive u Makedoniji govore romski jezik;

- 95% romske djece uče na makedonskom jeziku, a 5% na albanskom i turskom jeziku;
- 33% Roma nemaju završeno osnovno obrazovanje;
- 7% imaju cjelosno ili necjelosno srednje obrazovanje;
- 0,1% Roma su završili visoko obrazovanje;

- Prema istraživanjima koje je napravio Romski edukativni fond (REF:2007) u Makedoniji 85% Roma su korisnici socijalne pomoći;

- 23-25% Roma su uključeni u svim razinama obrazovanja, a procenat nepismenosti među Romima je 26% kod osoba muškog spola i 44% kod ženskog spola (Anger i saradnici: 2012);

- 30% Roma pripadaju starosnoj skupini od 0-14 godina;
- Na samom početku uključivanja u obrazovanju, učenici Romi suočavaju se sa jezičnom barijerom (slabim poznavanjem makedonskog jezika ili ga uopće ne znaju);

- Segregacija prema romskim učenicima postoji iz sljedećih razloga: (i) lociranost škola je u romskim naseljima, (ii) segregacija u samim školama (formiranje razreda samo sa romskom djecom, ili su oni zastupljeni u većem broju u razredu, (iii) segregacija u specijalnim školama za djecu koji imaju intelektualnih smetnji u razvoju (ERTF, 2015). Europski centar za prava Roma (2011) ukazuje da romske djece u specijalnim školama ima 42,5%, i u posebnim razredima ih ima 52%. Taj procenat potvrđuje i pučki pravobranitelj u RM. Segregaciju romske djece u specijalnim školama najbolje pokazuje citat iz studije koje je napravljeno u okvirima istraživanja s nazivom: *Škola po mjeri djeteta* u kojoj Kyle Johnstown o učenicima Romima u Makedoniji navodi:

Poseban je izazov kada se ne čini distinkcija između učenika Roma i učenika sa posebnim obrazovnim potrebama. Kasniji upis u škole, nedostatak mogućnosti da uče svoj materinski jezik i nepravilni mehanizmi mogu dovesti do označavanja velikog postotka romske djece kao "djece s

teškoćama u razvoju", a s time i na neadekvatnim obrazovnim mogućnostima (npr.: pohađanje nastave u specijalnim školama. [...] U prvom razredu u osnovnim školama u Makedoniji upisuju se 65% muška i 57,8 ženska djeca. (Johnstown, 2010: 10)

- 0,9 % romske djece posjećuju vrtić;
- Prema podacima koje daje UNICEF za Makedoniju (2011) od svih zapisanih romskih učenika i učenica, osnovnu školu završavaju samo 45%, dok Europski romski forum (ERTF, 2015.) koji je bio dio Vijeća Europe daje podatak da samo jedno od 10 djece završava osnovnu školu.

Marija Donevska i suradnici (2010: 54-56), navode da razlozi za neredovno pohađanje osnovnog obrazovanja romske djece se trebaju tražiti u socijalnom i obrazovnom sustavu u Makedoniji (država ne preduzima mjera za prevazilaženje ove situacije u društvu, postoji diskriminacija prema romskoj djeci, getoizacija, društvena, politička i kulturna isključenost), romskoj supkulturi i u romskim obiteljima. Također u razlozima uključuju i stigmatizaciju i niska nastavnička očekivanja od romske djece i nedostatak kulturne senzitivnosti nastavnika za njih. Kao razlozi koji proizlaze iz romske supkulture navode i "odsutnost pozitivnog stava prema obrazovanju, socio-ekonomski status, radni angažman djece, nedostatak obrazovanja roditelja i sl."

I pored toga što jedan od glavnih ciljeva Strategije Roma 2005-2015 je bilo smanjivanje stope napuštanja obrazovanja romskih učenika, kao i "smanjivanje razlike u razini obrazovanja između Roma i ne-Roma" (2005: 6), evaluacija prikazuje samo mali napredak. Istraživanje nekoliko institucija (Institut za ljudska prava (2013), vladinih istraživanja i UNDP-ija (2009) i REF-a (2011) navode sljedeće:

- Ograničen je pristup Roma predškolskom obrazovanju u mnogim općinama;
- jezične barijere s kojima se suočavaju učenici Romi koji govore romski jezik i obrazovanje na makedonskom jeziku koji ne poznaju dovoljno za početak svog obrazovanja.
- Slanje romske djece u specijalne škole;
- Podjela između Roma i ne-Roma u školama;
- U općem nastavnom procesu nema usavršavanje nastavnika o različitostima u makedonskom društvu;
- Nedovoljan broj kvalificiranih romskih nastavnika.

Ako pogledamo sva ova istraživanja i statističke podatke koje smo sumirali u jednom malom prostoru, čini se da sve aktivnosti koje su napravljene u prošlosti daju male rezultate u integriranju i inkluziji Roma u društvu. Koje se sve mjere moraju preduzeti da bi se došlo do te željene inkluzije? Naravno da se mora priznati da je to veoma složen proces. Ali se treba početi sa tim procesom, a ne raditi na njemu samo da bi se pripisivalo da je urađeno i da sve to ostavimo budućim generacijama nastavnika ili ljudi koji donose određene obrazovne politike.

3.9.3. Romski jezik kao izvor inkluzije

Jednom kada se identifikuje da postoje djeca koja su isključena iz obrazovanja u jednom društvu (ovde se govori o brojkama koja nisu mala, a to je najmanje 30 000 romske djece koji ne upisuju ili napuštaju obrazovanje u najranijoj školskoj dobi) i kada se utvrde razlozi zbog kojih oni ne pohađaju školu, trebaju se mijenjati strategije i razvijati novi programi jer su se stari programi pokazali kao neefikasni. Ono što je najbitnije jest da te strategije postignu cilj a to je da se romska djeca upisuju u školu, ostanu u njoj do završetka obrazovanja i postignu dobre rezultate. Primjena politike u realnosti predstavlja izazov za nadilaženja uzroka isključenosti sa kojom se suočavaju ne samo romska djeca, nego i Romi i ne-Romi.

Prema nekim uputama koje daje *Mreža podrške u inkluzivnom obrazovanju*⁵⁹ (koje smo modelirali prema gore navedenim podacima koji su vezani za Makedoniju), neophodno je sagledati: (i) što se događa u školi i van nje – od toga što čini svakodnevni život djeteta u njegovu/njenu domu i okolini, (ii) do toga što se dešava kada ona idu u školu: što je to što djeca zapravo uče i u kojim uvjetima. Naponi koji se čine u cilju povećanja uključenosti djece moraju biti praćeni odgovarajućom politikom kako bi se unaprijedio kvalitet obrazovanja kod Roma na svim nivoima, u formalnom i neformalnom okruženju. Treba se raditi na kontinuumu „od pristupa do uspjeha“ promovišući politiku da bismo osigurali da romska djeca koja su isključena iz obrazovanja uđu u škole istovremeno sa programima i praksom koji će osigurati njihov uspeh. Ovaj proces uključuje prepoznavanje i odgovoravanje na različite potrebe romskih učenika. Sve to utiče na način predavanja, program rada, na način interakcije i odnosa između škola i romskih zajednica. Obrazovanje mora biti usmjereno na

⁵⁹ <http://www.mrezainkluzija.org/inkluzivno-obrazovanje/definicija-inkluzivnog-obrazovanja/95-deset-pitanja-o-inkluzivnom-obrazovanju> (pristupljeno 08.09.2014.)

dijete. Veoma često se programi namenjeni romskim skupinama odvijaju se izvan redovnog obrazovnog sustava – specijalni programi (pomoć u izradu domaćih zadataka i dopunska nastava u nevladinim udrugama), specijalizovane institucije (nevladine udruge koje brinu o predškolskom odgoju tzv. romski vrtići) i specijalni edukatori u tim udrugama koji nisu prošli "specijalne programe" u kojima bi bili upoznati sa romskom zajednicom i različitom romskom kulturom. To što je veoma bitno je da su ovi programi kao rezultat imali isključivanje – drugorazredno obrazovanje koje ne garantira mogućnost nastavka obrazovanja romskoj djeci i ti programi su parcijalni i kratkotrajni programi koji se zasnivaju na određenim projektima koji traju od 1-3 godine i financiraju se finacijama koje osiguravaju zaklade ili međunarodni donatori. Pomak je često kompliciran zbog zaostavštine segregiranog ili isključujućeg obrazovanja namjenjenog romskim skupinama koje su već identificirane kao „teške“ ili „drugačije“. Ipak, sve više se prepoznaje da je za djecu sa smetnjama u razvoju bolje da pohađaju redovne škole, uz različite vidove posebne podrške. Opšti cilj je osigurati da škola bude mjesto gdje sva djeca učestvuju i tretiraju se ravnopravno. Ovo uključuje promjenu u načinu shvatanja i razmišljanja o obrazovanju. Inkluzivno obrazovanje je pristup koji sagledava načine na koje je potrebno transformirati obrazovanje kako bi ono odgovorilo na različita svojstva učenika, odnosno, bilo prilagođeno svakom učeniku. To znači podizanje kvaliteta obrazovanja unapređivanjem efikasnosti nastavnika, promoviranjem metodologije koja je orijentirana na učenje, razvoj odgovarajućih udžbenika i materijala za učenje, kao i osiguravanje da škole budu sigurne i zdrave za svu djecu. Jačanje veza s romskom zajednicom je, također, od vitalnog značaja: odnos između nastavnika, učenika, roditelja i društva općenito je ključan za razvoj inkluzivnog okruženja za učenje. Inkluzivni plan i program je usmjeren na djetetov kognitivni, emocionalni i kreativni razvoj. Ono što se dosad pokazalo kao anomalija je da makedonske škole nisu osiguravale oslanjanje obrazovanja koje je sukladno 21. stoljeću: (i) učenje da se zna, (ii) da se čini, (iii) da se bude i (iv) da se živi zajedno. U Makedoniji se očigledno nije još shvatilo da zajednički život i Roma i ne-Roma počinje u učionici i da svi planovi i programi moraju imati instrumentalnu ulogu u negovanju tolerancije i promoviranju ljudskih prava i predstavljaju moćno oruđe za prevazilaženje kulturnih, religijskih i drugih razlika.

Višejezični pristup u obrazovanju, gdje se romski jezik prihvata kao sastavni dio kulturnog identiteta učenika, može djelovati kao izvor inkluzije. Osim toga, instrukcije na romskom maternjem jeziku na samom početku školovanja imaju pozitivan utjecaj na

postignuća u učenju. Način na koji nastavnici poučavaju je od ključnog značaja za svaku reformu koja je usmjerena na poboljšanje kvalitete obrazovanja. Plan i program usmjeren na dijete karakterizira pomicanje fokusa obrazovanja od učenja napamet k neposrednom, iskustvenom, aktivnom i timskom učenju. Uvođenje inkluzije kao vodećeg principa ima svoj utjecaj na praksu i stavove nastavnika, ovo se može odnositi na stavove i očekivanja od romskih djevojčica, učenika koji sporo uče, djece sa smetnjama u razvoju ili djece drugačijeg porijekla ili iz drugačijeg okruženja. Odgovarajuća obuka nastavnika prije i tokom njihova rada je od suštinskog značaja za unapređenje učenja. Osim toga, makedonske obrazovne politike trebaju uzeti u obzir romski status, dobrobit koju dobijaju ako Romi budu obrazovani i kvalitetu koju dobijaju romskim profesionalnim razvojem. Nedjelotvorno je imati školski sustav u kojem djeca ne uče zbog loše kvalitete nastave. Škole s visokim stupnjem napuštanja obrazovanja često ne uspjevaju djelovati na preventivan način. Holistički pristup obrazovanju je neophodan. Opismenjavanje odraslih Roma, naročito majki, utiče na to da li će njihova djeca, naročito njihove kćeri pohađati školu. Inkluzivni pristup je koristan za sve učenike bez ikakve diskriminacije prema bilo kojoj osobi ili skupini. On je zasnovan na vrijednostima demokratije, tolerancije i poštovanju različitosti.

Naime, ako se prihvati teza da se identitet pojedinca odnosi prema jeziku kojim taj pojedinac govori (materinjem), odnosno da se samo u tom jeziku može izraziti potpuna sloboda i kreativnost pojedinca, tada svako ograničenje uporabe tog jezika i stavljanje u lošiji položaj u odnosu na govornike drugih jezika postaje diskriminacija. Pri tome govornici romskog jezika nužno postaju diskriminirani jer im se uporaba materinskog jezika u pojedinim kontekstima ograničava, odnosno prisiljeni su koristiti se jezikom većine (makedonskog, albanskog ili turskog). Rješenje za problem obrazovanja Roma može biti obrazovanje na svom materinskom jeziku jer prema podacima koje smo naveli oko 80% njih govori romski jezik. Nedovoljna primjenjivost tog rješenja, kako to navodi Dubravko Škiljan (2002: 221) proizlazi >>iz činjenice da se države nacije i u postmodernom svijetu neprestano dokazuju kao najdjelotvorniji oblici manipulacije s pomoću moći, autoriteta i — vjerojatno više od svega drugoga — ekonomskih resursa čovječanstva<<. A jezične politike uvijek su rezultat takvih stanja, bez obzira na to kakve bile, a za Rome jedina metoda koja nije korišćena dosad u njihovom “rješavanju problema sa obrazovanjem”, a koja bi možda dovela do boljeg obrazovanja Roma jest nastava na njihovom materinskom jeziku, u početnim

razredima (I-III ili I-V) i sa uporednim učenjem jezika sa kojim bi se dalje produžilo obrazovanje.

Tako bi se napravila lakša integracija i inkluzija romske djece u obrazovnom procesu.

4. ZAKLJUČAK

Namjera ovog doktorskog rada je bila istražiti Rome Arlije i njihov način života u Makedoniji, jer su Arlije kao etnička skupina već stoljećima naseljeni na prostorima Makedonije. Istraživali smo utjecaj sjedilačkog načina života na kulturu, književnost i jezik Roma u Makedoniji. U središtu interesa doktorskog rada je suočavanje s prošlošću i književnim, kulturnim i jezičkim aspektima kulture Roma Arlija (Jerlija, Yerli) u Makedoniji. Ovi su aspekti viđeni kroz povijest, dijalogizam, intertekstualnost, antropologiju, sociologiju kulture i imagologiju (kao dio komparativne književnosti). U radu se nastoji prikazati slika koju su ne-Romi stekli o sjedilačkim Romima, i to rekonstrukcijom već napisanih i objavljenih radova o romskoj književnosti i o Romima u makedonskoj književnosti, te se teži tome da se proučavanjem tragova ili imaginacija približimo prošlosti, a time i označimo početak razdoblja jednog drugačijeg znanstvenog, književnog i lingvističkog pristupa Romima. Istražili smo i način kako se njima bave reprezentativna fiktionalna i nefiktionalna djela (književna i umjetnička djela ne-Roma i Roma u Makedoniji).

Doktorski je rad nastojao postići višestruke ciljeve na temi odnosa ne-Roma prema Romima Arlijama. S jedne strane, potvrđena je polazna premisa o povezanosti Roma sa makedonskim teritorijem i većinskim stanovništvom i njihovim vrijednosnim kriterijima, a s druge strane smo po prvi put razradili funkciju i posebnost romske književnosti i romskog jezika u Makedoniji, kao i stereotipe i klišeje u književnim i neknjiževnim tekstovima koje stvara većinsko stanovništvo o Romima.

Konkretni rezultati proučavanja doktorskog rada su predstavljeni u tri velika poglavlja.

U prvom poglavlju koji ima naslov: *Teorijsko-metodološki okviri proučavanja jerlizma i nomadizma (polunomadizma) kod Roma u Makedoniji*, zaključili smo da i danas se Romi Arlije u Makedoniji zamišljaju samo kao nomadski narod koji vodi nomadski način života. U Makedoniji je čak 100% Roma u posljednja dva stoljeća stalno nastanjeno. Od kraja 18. st. u Makedoniji nema nomadskih Roma. Velika većina (prema našoj procjeni više od 80%) Roma u Makedoniji su još od 14. st. starosjedioci, a ni pri samom dolasku na makedonsko tlo nisu bili nomadi. I pored gore navedenih podataka koji ukazuju na to da su Romi i formalno-pravno jednaki građani s ostalim narodima koji žive na prostoru Makedonije, u stvarnosti većinsko stanovništvo Rome još uvijek doživljava kao “nomade”, o njima se stvara slika stranca, Drugog i nepoznatog (nevidljivog, nedodirljivog i odsutnog) u makedonskom

društvu. Romi i u 21. st. nemaju status ravnopravnog građanina prema definiciji mjesnosti i građanstva koja se rabi u teoriji sedentarnosti. Ne-Romi (Gadže) u Makedoniji i danas vjeruju da je romska kultura samo verbalna, primitivna i da ne postoje izvorni romski tekstovi. Arlije u Makedoniji se generaliziraju i stoljećima se definiraju kroz opis ekscesa. Raznim teorijskim razmatranjima dokazujemo da sa prostornog gledišta Rome nisu prihvatili ni u 21.st. jer imaju „drugačiju fizionomiju i profesiju ili drugačiji naziv koji ih određuje”. Za njih nije važio niti uvjet koji su ispunjavali, a to je da prostorna povezanost znači i kulturno zajedništvo. Ipak, određivanje granica ovih cjelina, kad su Romi predmet proučavanja, zahtijeva da se uzmu u obzir raznovrsni kriteriji. Antropolozi i sociolozi ipak tvrde da je karakter veze između kulture i geografskog prostora složeniji nego što su smatrali predstavnici tradicionalne antropo-geografije iz povijesno-difuzionističke škole.

I danas se vjeruje da u romskome jeziku, jezičnoj kulturi i kulturi komunikacije ne postoji standard, da je taj jezik dijasistem mnogih dijalekata koji su se oblikovali pod utjecajem jezika zemalja u kojima su dulje boravili ili u kojima žive. Iako Romi Arlije povezanost s mjestom doživljavaju konstitutivnom za svoj identitet odnosno govore o supstancijalnoj istovjetnosti osobe i rodne zemlje za njih građanstvo nije otvoreno kao za ostale. Romima u Makedoniji, koji sebe nazivaju Arlijama ili Erlijama, Makedonija je njihova matična država (oni su građani/državljeni te zemlje). Ona je kao dio Balkana odigrala zaista veliku ulogu u oblikovanju njihove povijesti, kulture, jezika, umjetnosti i književnosti, za razliku od drugih zemalja u kojima su Romi bili nomadi ili polunomadi.

I pored stoljetne izolacije i ekskluzije oni su uspjeli sačuvati gotovo sva svoja specifična svojstva s kojima su i došli na ove prostore (etnička, kulturna, folklorna), ali i da unaprijede svoje originalno stvaralaštvo. Za njih je socijalna isključenost širi pojam od siromaštva koje ih prati od samog dolaska na makedonski prostor (jer pod socijalnom isključenošću podrazumijevamo mnogo procesa koji su utjecali na njihovo nejednako uključivanje u društvo: tržište rada i sustav socijalne zaštite, pod kojim su Romi i kao individue i kao domaćinstva pa čak i kao cijela zajednica gurnute preko granice prostora koji je bio ograđen od strane većinskog stanovništva). Ostale su im samo margine društva. Pored materijalnog uskraćivanja Romi su podložni mnogo široj redukciji u mogućnostima potpunog sudjelovanja u društvenom životu. Različite vrste i iskustva isključenosti ovisile su o stavu države i društvene percepcije isključenih grupa. Romska isključenost obuhvaća više aspekata i

adekvatnije ju je definirati kao rezultat različitih čimbenika - strukturalnih, individualnih, ekonomskih i društvenih, te povijesnih i sadašnjih.

Život Roma Arlija obilježen je: (i) obitavanjem u posebnim urbanim ili seoskim sredinama na širem području u formiranim romskim naseljima odvojenim od naselja Gadža, što ih je dovelo do izvjesne društvene izolacije koja je omogućila i uzrokovala očuvanje njihove etničke i kulturne autohtonosti ili (ii) obitavanjem u miješanim sredinama u kojima je prisutna rasutost u širem etničkom i kulturnom okviru, koje je dovelo do gubljenja etničkog i kulturnog individualiteta i identiteta potpadajući pod utjecaj većinskih starosjedilaca koji ih je doveo do asimilacije i preuzimanja novog identiteta.

Međutim, sam dolazak i život na balkanskom (makedonskom) prostoru donosi i ambivalentnost koju smo u teoretskom okviru objasnili kao: (i) njihov susret sa bliskom, a dalekom kulturom; (ii) postojanje i nepostojanje interaktivnih i integralnih odnosa s makedonskim većinskim stanovništvom (stvaranje mita apsolutne „samoće“ i izdvajanje od balkanskog i slavenskog okruženja); (iii) diskurs kojim Romi postaju granica između svjetova, povijesti i kontinenata. Balkan je za Rome područje paradoksa jer je dio svijeta snažnih suprotnosti, definiranih pomoću binarne balkanske logike (kršćanstvo/islam; civilizacija/barbarstvo itd.). To Rome uvodi u neizbježnu nestabilnost i to je za Arlije svijet rata i mira, kulture i prirode i postavljanje antropološke svijesti da su tuđi (stranci) i da nikad nisu „svoj na svome“.

Za Rome se i danas zatvara krug u kojem oni mogu biti zajednički subjekt odlučivanja u društvu, a većini omogućava definiranje Roma nereálnim objašnjenjima i stalnom revizijom njihova stanja zasnovanom na nepostojanju osnovnih empirijskih podataka o njima. Nelogički paradoks većinskog makedonskog stanovništva i u današnje vrijeme je da su Arlije (ne samo nomadi, nego i) stranci. Stoga, kad bismo slijedili teoriju identiteta stranca, Arlije i danas možemo vidjeti kao ljude koji ne pripadaju nijednom mjestu, nijednom vremenu, nijednoj ljubavi. Oni su od početka njihova naseljavanja na makedonskom tlu izgubljeni. Ipak, Romi Arlije u lokalnom makedonskom društvu otkrivaju drugačije vrijednosti većinskog stanovništva (drugo lice različite za njih kulture) i unatoč odnosu toga većinskoga stanovništva prema njima, kao što su postavljanje fizičkih granica između romskoga i neromskoga, i u kojima Arlije prihvaćaju periferiju kao dio svog obitavanja (te su periferije ponekad i dio središnjeg gradskog područja ili otoci u središtu urbanog prostora) u kojima su mogli sačuvati svoje običaje i jezik. Ambivalencija se kretala i do takvih granica da su bili

beskućnici i pored svojih kuća, da nisu mogli biti dio kulturne baštine zajedničkog teritorija. Proces otuđenja Roma Arlija odvijao se stalno, bez obzira na vrijeme i prostor. Bili su dio neintegrirane stvarnosti i ostali su nedostižni, nedodirljivi i neprimjetni. Zbog toga su živjeli i žive u uvjerenju da kao stranci ne mogu prelomiti tu barijeru stranosti, da nisu sposobni smanjiti distancu između sebe i ne-Roma i odustali su od stvaranja mogućnosti za promjene i uključivanje u konkretniji život zajednice sve do druge polovine 20. st. Neki su Arlije željeli odustati od vlastite posebnosti i drugosti prepustili su se asimilativnim procesima i akulturaciji. Međutim, i pored toga što je većina njih odustala od romske (vlastite) posebnosti, oni su i dalje ostali ljudi prema kojima postoji oblik ksenofobične diskreditacije ili su pak građani koji su lišeni građanskih prava. Odnosom prema Romima Arlijama, Makedonija, kao dio Balkana, postala je centar dubokog kulturnog, političkog i identitetskog jaza između Roma i ne-Roma i između Roma Arlija i Roma nomada. Slika koja se stvorila o Romima Arlijama izvršila je funkciju svojevrsnih matrica za „spoznajne klišeje“ o njima i dovela je do izolacije. Ta slika ne-Roma napravila je tu istu matricu odnosa i između samih Roma i produbila je njihovu unutarnju stratifikaciju.

Rasprava o arlizmu i (polu)nomadizmu Roma, čini se, nikad nije prestala biti predmet stratifikacije među samim Romima. Ona se naročito potiče mnogim zaključcima ne-romskih istraživača koji stavljaju Rome u kolektivnu definiciju: Romi su nomadski narod koji se od 14.st. kreće Europom iz jedne zemlje u drugu! U Makedoniji i dalje se nazivaju nomadim ili Ciganima koji su se našli bez alternativne domovine gdje bi mogli naći utočište u kojem bi pustili jače korijene na jednom mjestu. Stalno nastanjeni Makedonci općenito ne vjeruju Arlijama. Za njih *Cigani* predstavljaju drastičnu negaciju svih osnovnih vrijednosti i premise na koje se oslanja dominantna etika.

Romi Arlije, pak, nomadizam promatraju jedino u kontekstu tzv. prostornog vezivanja za određeni teritorij. Oni su se povezali sa Makedonijom i kao društveni i kao kulturni konstrukt. U njihovu slučaju postoji samo otvoreno pitanje odnosa između prostora, kulture i ljudi, a ne stalnih kretanja. Stalno kretanje i izbjegavanje i bježanje od državnog aparata za njih su nepoznati pojmovi. Kada se radi o povijesnom kontekstu, oni naglašavaju državnu strukturu moći i antagonizam usmjeren prema njima od strane državnoga i sjedilačkog većinskog stanovništva. Njihov koncept života je teritorijalni način promišljanja i oblikovanja života. Zato im je to uvriježeno poistovjećivanje putnika i nomada nešto strano i Romi Arlije se nikad neće složiti s time da je putnik isto što i nomad, a nomadizam putovanje. Za njih je

putovanje samo privremeni odlazak iz svoje domovine (Makedonija) i stalni povratak u svoju domovinu u kojoj je njihovo ognjište. Tu njihovu karakteristiku vidimo kroz skicu: premještanje bez definiranih ciljeva (skitnice, nomadi), premještanje s određenim ciljem (stacioniranje, egzodus), premještanje s dvama određenim ciljevima (preseljenje, emigracija) i premještanje s dvostrukim ciljem (odlazak i povratak). Prema istraživanjima, 95% Roma Arlija nije niti znalo što znači biti Arlija. Arlija, Erlija, Erlides, Arlides. To je za njih bila i jest samo asocijacija na poseban romski jezik (svoj romski jezik oni sami nazivaju balkaniziranim indijskim jezikom), ali 100% njih dobro zna da nisu nomadi. Za njih su nomadi stranci koji nemaju potrebu za povijesnim stavom i tradicijom šovanja etničkih heroja, velikih datuma, događaja ili mjesta povezanih sa pamćenjem. Arlijski romski jezik je jezik Roma kojim govore sjedilački Romi u bilo kojoj su europskoj zemlji, a nije, kako se ranije vjerovalo, islamizirani romski jezik (samo zbog naziva *Yerli* koji na turskom jeziku ima značenje: sedentaran, stalno naseljen, mjesni, lokalni, ovdašnji; mještanin, domorodac, urođenik). Zato sebe Romi Arlije smatraju kao: (i) sjedilačko društvo koje je prirodno teritorijalno i (ii) raspolaže vlastitim prostorom omeđenim granicama, koji je društveno i kulturno definiran. Unutar tog prostora romska zajednica teži k stabilnosti – kako u grupnim tako i u individualnim razmjerima. Trajnost i kontinuitet i ta veza s teritorijem – s „privatnom domovinom” – ima duboko emotivni karakter, pa čak i magični. Ona poseban značaj daje povijesnom pamćenju, a to znači da i simboli ovog pamćenja čine dio kulture i tradicije.

Zato Romima Arlijama smeta ta paušalnost u neromskim istraživanjima i generalizacija Roma na temelju neke romske polunomadske skupine. Sedentarni su Romi prije od tzv. nomada shvatili da je čovjek najprije društveno biće i da se kao takav ne može normalno razvijati bez drugih od kojih prima i kojima daje, a kultura koju on prima i koju daje na različite načine jednostavno mu je neophodna, i to ne samo za svakodnevni život nego i za opstanak. Generaliziranje romskoga načina života u istraživanjima koja se zasnivaju na „civilizacijskim pretpostavkama“ i njihovoj povezanosti s nomadizmom govor je kulture koja ne spaja, nego razdvaja. Romi su bivali predmet oduševljenja, fascinacije, pa čak i nasljedovanja, ali i predmet odbojnosti, agresije, ponekad mržnje. Događalo se da su ti stavovi i slike (dobre ili loše) koje su iz njih potekle, postojali jedni pored drugih. Uistinu, slika koja obično asocira na Rome i njihov život je i danas ista kao kad su došli na europske prostore: koloristična skupina okupljena oko vatre kraj šume, razapeti šatori, kola među drvećem i konji koji pasu. To je stereotip koji se nekad stvorio i nije nikad nestao, a i dalje

utječe na odnos i postupke prema Romima. Stvarna ili izmišljena sloboda, nepoštovanje strogih principa lijepog ponašanja postali su poticaj nastanka svojevrsnog oblika ponašanja, stila koji su započeli i ostvarili krugovi inteligencije i umjetnika.

U drugom poglavlju, s naslovom: *Romi u makedonskoj književnosti i filmu* analizirali smo književna i umjetnička (filmska) djela makedonskih autora Marka Cepenkova, Kuzmana Šapkareva, Vasila Iljovskoga, Vidoe Podgorca, Dimitra Dimitrovskog Takeca, Vladimira Kostova, Ante Popovskoga, kao i autora poznatih filmskih uradaka Stoleta Popova. Ovom smo analizom približili znanstvena promatranja kroz funkcije književnih tekstova i definirali smo potrebu detaljnijeg pogleda granica koje su postavljene između ne-Roma i Roma u Makedoniji kao predmet promatranja i njihove verbalne slike. Te slike sadrže pogled, riječ i čitanje koje mogu prouzrokovati odabire i spajanja u našoj svijesti i stvaranje kolaža koji postaje cijela predstava o Romima, koji imaju svoju povijest na makedonskom prostoru, koji imaju svoj tradicionalni način razmišljanja i svoj govor. Analiza pokazuje da predodžbe o Romima, slike, stereotipi, etničke i rasne predrasude nisu zaobišle ni Arlije u Makedoniji, a do danas nisu bile ni predmet znanstvenih istraživanja i pored toga što na tom polju za to postoji neiscrpan izvor. Naša se analiza temeljila na imagološkim izučavanjima koja su usmjerena kroz tradicionalni pojam egzistencije na pojmove percepcije i predstavljanja i uvođenje para pojmu identiteta, koji svoju punoću i cjelovitost stječe tek u kombinaciji s alteritetom. Kulturni alteritet ističe pitanja o razlikama u kulturi, a poststrukturalistička kulturologija intenzivno razmišlja o identitetu i alteritetu, o „sopstvu” i „drukčosti” ili „drugojčnosti”, o svome i drugom, pa i o tuđem. Predodžbe o Romima smo proučili i kao izvor slika oblikovanih političkim i kulturnim događajima prošlih razdoblja i osobnih sjećanja te uvjerenja makedonskih autora u istinitost naslijeđene slike koja im je predstavljena od strane njihovih predaka. Ideje o Romima, razvijane u društvenim naukama i tekstovima tzv. poznavalaca Roma, kasnije su vulgarizirane u publicistici i tisku te čine filter kroz koji makedonska kultura, čiji je jedan od izraza književnost, promatra Arlije. Pojmovi „slika” i „predstava” ne zadržavaju se samo u makedonskoj književnosti, nego ih možemo prepoznati i u vizualnoj umjetnosti u kojoj zadržavaju svoju dvosmislenost. Ta se dvosmislenost može odnositi i na književnost, gdje se izrazi rabe kao metafore, pa i na deskripciju tekstova. Pokušaj egzaktnijeg pristupa ovom problemu daje sljedeći rezultat: (i) autor koji promatra neki predmet, da bi nam predstavio svoju viziju, rabi jedan filter, a to su

riječi, (ii) ta cjelina, koja čini verbalnu sliku Roma Arlija, nudi se pogledu čitatelja, koji također, sa svoje strane, filtrira sliku koju promatra, (iii) slike odjednom postaju tobožnji proizvodi kolektivne kulture Roma, (iv) rezultat su lektire i pamćenja, malim dijelom vezani za kulturnu povijest, a većim dijelom prožeti osobnim sjećanjima autora i (v) krajni je zaključak taj da su u suštini subjektivni i puni autobiografskih elemenata.

Ono što je povezano sa Arlijama je tzv. *gramatika nacionalnih stereotipa* kojoj pripadaju tri dihotomije (sjever/jug; središte/periferija; jak/slab) koje se uvijek iznova mogu prepoznati u nizu poznatih nacionalnih stereotipa koje su dio slike Roma. U dubinskoj strukturi nacionalnog stereotipiziranja Arlije su „nacija kontrasta”. Analiza se također zasnivala na predodžbama koje su bitne za shvaćanje odnosa među zajednicama u Makedoniji i ona se nije bavila proučavanjem kakva zaista neka nacija jest već kako su drugi o njoj govorili/pisali.

Ono što sprječava povezivanje Arlija i većinskog stanovništva vjerojatno je nedovoljno poznavanje romske kulture i nedostatak želje da se ona uči i proučava temeljnije, i to daje rezultat koji stvara „usko gledište“ kod ne-Roma tj. slijepo prihvatanje već utvrđenih i ustaljenih slika o Drugom, o Arliji u „getu“. Stereotipi o Romima su prilično stabilni. Oni postaju opće raspostranjeno shvaćanje određenog predmeta, mjesta, događaja ili skupine ljudi. Kolektivna predodžba o vlastitoj ne-romskoj (makedonskoj etničkoj) kulturi uglavnom je izrazito pozitivna, prepuna naizgled legitimnih, opravdanih povijesnih čimbenika. U pogledu Roma starosjedilaca kulturni stereotipi su učvršćeni, kruti, ponovljivi, shematski i šablonski. Prema navedenome stereotip ne proizlazi iz osobnog iskustva sa Romima kao pojedincima. Stereotip se svrstava u područje predrasuda zbog njihova dvostrukog karaktera krutosti i prethodnosti. Stoga nam je jasno da, kad su u pitanju Romi, dolazi do procesa u kojemu kulturni stereotipi tvore posebnu vrstu predrasuda. Predrasude konstituiraju nasljeđe koje samo produbljuje stereotipe i tvore daljnje predrasude, koje se ne zasnivaju na poznavanju makedonskih Roma.

Književna djela ne-Roma u Makedoniji predstavljaju vrstu dokaza o njihovoj vezi s Romima i odnosu prema njima poslije njihova naseljavanja na tim prostorima. Ta književna djela omogućuju dijalog između Roma i ne-Roma, kako na sinkronoj tako i na dijakronoj razini. Ona su korisna i kao povijesni i kao znanstveni izvor, jer se u njima nalaze različiti podatci o životu i kulturi Roma. S druge strane, književna djela omogućuju čitatelju da stekne predodžbu o tretiranju Roma u Makedoniji i o najčešćim konfliktima i nesporazumima između Roma i ne-Roma. Književni tekst je autorski tekst i predstavlja neosporivo pravo

pisca. Međutim, ako uzmemo u obzir da je on nastao iz unutarnje potrebe autora, onda se može smatrati da taj tekst nosi „pečat” autora, ali to ovisi i o kulturnim stereotipima, nasljeđu shvaćanja i sposobnosti autora da se prema tom nasljeđu postavi. Postoje pisci (ili umjetnici) koji pišu (ili stvaraju) književna (ili umjetnička) djela s romskim motivima, i u tom svom stvaranju nastoje doživjeti romski svijet onakav kakav zaista jest, pa su u svoja djela uključili sve aspekte vezane uz njihovu kulturu siromaštva, društvene, etničke i socijalne probleme. Ali postoje i pisci koji o Romima pišu pod utjecajem predrasuda i vjerovanja koji su proizašli iz sustava vrijednosti i obrazaca ponašanja karakterističnih za odnos Zapad-Istok. Takvi tekstovi sadrže katkad i govor mržnje. To govori da romski motivi u književnosti nisu samo književni, nego su u isto vrijeme i povijesno-socijalni i kulturološki fenomen. Običajna, kulturna i etnička razlika učinila je, i još uvijek čini, to da se i pored stalnog velikog broja Roma na prostoru Makedonije o njima razmišlja kao o tuđima. Taj znak tuđinstva prisutan je i u današnjem odnosu prema njima u svim javnim sferama. U svijesti Makedonaca Romi su bili i ostali svojevrsna fantazmagorija. Prema toj fantazmagoriji, Romi se mogu slobodno kretati na granicama ljudskog i duhovnog, jave i sna, stvarnosti i mašte.

Sve to utječe na ponašanje i postupke ne-Roma, koji izbjegavaju dijalog i komunikaciju s Arlijama. Iz toga proizlazi etiketiranje koje se odlikuje ograničavanjem, izolacijom i stigmatizacijom. To etiketiranje Roma Arlija u makedonskoj književnosti započinje sa zbornicima u kojima je sakupljena usmena književnost Makedonaca.

Proučavanjem zbirke zapisanih makedonskih narodnih pripovjedaka došli smo do nekoliko spoznaja koje su važne kad je riječ o Arlijama u Makedoniji: (i) zbirka narodnih pripovjedaka ovisi o mjerilu sakupljača zbirke i o tome koliko je vlastite individualnosti unio u zbirku uređivanjem priča koje govore o Romima; (ii) o tome koje se krive predrasude kriju u uobičajenim shvaćanjima, koje dalje dovode do dugotrajnih produbljivanja predrasuda kod novijih generacija čitatelja tih pripovjedaka; (iii) i o tome na koji se način iz narodnih pripovjedaka jednoga naroda može iščitati nacionalni mentalitet jedne sredine. Jednom kad su usmenoknjiževne tvorevine zapisane, književnost se prema njima odnosi kao prema književnim djelima te od tog trenutka zapisani tekst (medij) ima daleko dulji doseg i prijenos sljedećim pokoljenjima za razliku od usmene tvorevine. Određeni autori koji su priređivali zbirke narodnih tvorevina Rome su najčešće predstavljali kao crne, prljave, delinkvente, lopove, kriminalce i sl. pisci koji su nekritički preuzimali takve predodžbe o Romima po nekom „svom normativu”, u svojim djelima svijet Roma opisuju kao svijet „zla”. Takva su

djela obično pojačavala predrasude i diskriminaciju Roma u Makedoniji. U Makedoniji, kao i u ostalim balkanskim zemljama, veoma su popularni motivi romskog načina života u narodnim poslovicama, narodnoj književnosti i pjesmama. Prema ovim teorijskim istraživanjima, Romi su, s jedne strane, naivne, a s druge negativne ličnosti. Njih (kako ih vide književni autori ne-Romi) karakteriziraju primitivnost, zaostalost, agresivnost, svadljivost, nepovjerljivost, potkupljivost, neurednost.

Narodne umotvorine imaju veliku važnost u pojavi suvremene makedonske književnosti i stvaranju novih generacija pisaca koji će stvarati književna djela s umjetničkom vrijednošću. Narodna književnost kao „romantičarski historizam” u makedonskoj kulturnoj i misaonoj povijesti dio je razdoblja čiji je diskurs zatvoren sam u sebe te uključuje riječi i terminologiju o „vlastitom” i „tuđem”, koji se uklapaju u kulturološki i misaono formirane skupove nacionalnog usmjerenja. Čak se i u dječjoj književnosti uvodi zahtjev za određivanjem nacionalnog jezika koji se pojavljuje paralelno s ne manje nacionalnim zahtjevom za potragu za identitetom. Oni su prema procjeni autora „nomadi” (čergaši) koji vuku svoju čergu i žive od milostinje. Oni su ono „nisko” ili, supkulturno i niže na hijerarhijskoj ljestvici u „visokoj” kulturi Makedonaca. Književnici jasno prikazuje razliku između dvije točke, one koja stoji na početku (ne-romska točka) i one na kraju kulturnog lanca (romska točka). Osobito nam je važan ovaj aspekt, jer govori o raslojavanju. S jedne strane imamo monološki govor, a sa druge strane „romsku šutnju” i stvara se binarna opreka između Moga/Svoga/Našega nasuprot Tvomu / Tuđemu / Njihovom. Taj govor ulazi i u makedonsko dramsko stvaralaštvo koje Romima daje još i karakteristiku divljaštva, nevjerništva, bezboštva, magije i egzotičnosti. U dramskom stvaralaštvu do izražaja dolazi utopijska podjela nacionalnih identiteta, koji su civilizacijsko i raso u kolonijalnome govoru. Stereotipi u tom govoru su u svim diskursima isti, a drama mijenja samo glavne likove, zaplete i rasplete. Romi ostaju isti. Nitko ih ne želi u svom okruženju. Oni su „gubavci” u svijetu ne-Roma. U književnim djelima nedostaju *moralni sudovi* i *etički izraz* koji bi osudili odnos prema Drugom u makedonskoj književnosti. Tako Romkinja može biti „stranac” prema kojemu se vrši trostruka diskriminacija (žena, žena Romkinja, dijete). Ona je „žena” s egzotičnom energijom i ono što je različito od „njegove-gadžikane” kulture koja je suprotstavljena njenoj, a to je da je ona slobodna, razuzdana, prirodna, divlja i posjeduje „demoniski erotizam”. Koristi se ksenofobičan govor jer govori o genetskom kodu Roma tako da jedan pisac govori da su oni rođeni amali tj. nosači i da im je težina urođena u genima. Ovaj odnos i teorija koju smo

predstavili stvara tu činjenicu da književnost i likovne umjetnosti mogu podupirati uznapredovali nacionalizam i da svaki klišej pothranjuje nacionalizam i da zatvara svaku mogućnost da se otvori prema složenoj tekstualnosti međunacionalnoga. Kroz teorije književnosti dali smo i rezultat koji govori da se distanca ne stvara samo pripovjednim postupkom, već se stvara i ekstremnim akcentuiranjem procesa posredovanja i prenošenja onoga što zbog posredovanja ili prikazivanja nije neposredno prisutno, nego je prikazano falsificirano, reducirano, subjektivno, ukratko na neki način pomaknuto ili čak iščašeno. Napokon, upozorili smo na insceniranost medijske stvarnosti, na aranžiranje stvarnosti u svrhu njezine medijske prezentacije. Stoga zaključujemo da: (i) presudnu ulogu u tom predstavljanju ima javni (akademski) diskurs koji utječe na učvršćivanje stereotipa i suvremene mitske predodžbe o Romima; (ii) njihovi iskazi imaju aksiomatične odlike i u njima je vidljiva odsutnost argumentacije o tim odlikama, koje su vjerojatno s vremenom samo „prepisivane” iz različitih izvora; (iii) „argumenti” o mitovima i stereotipima oslanjaju se na društvenu, političku, ideološku i kontekstualnu domenu; (iv) sadržaj i predstave (stereotipi) o Romima prilagođavaju se promjenama društvene stvarnosti; (v) oskudna argumentacija i analize provedene na temelju „mitske” prošlosti Roma ne dobivaju odgovor iz „suprotnog smjera” tj. argumentaciju i analize Roma samih o većinskom stanovništvu. Nedostatak akademskog potencijala kod Roma jedan je od njihovih najvećih hendikepa. U tom se slučaju argumentacija i analiza odvija samo u jednom smjeru, samo prema Romima.

Historiografska analiza nam je pokazala da su Romi prolazili kroz sve vrste ekskluzije koje su postojale u povijesti. To dovodi do procesa samoekskluzije Roma, što označava i nezainteresiranost za lokalne jezike i lokalne kodekse ponašanja. Oni se radije drže tradicionalnog romskog jezika, kodeksa ponašanja u izoliranim romskim mahalama (getoima), razvoja svoje tradicijske kulture, ljaramanstva (mješavina mnogih vjerovanja) i sl. To donosi još i pojavu različitih predrasuda kod lokalnog stanovništva. Oni, kao „napredniji” vjeruju da „postoje značajne razlike” između njih i marginaliziranih Roma. Za njih su Arlije samo drugačiji i potčinjeni, narod sa zaostalom kulturom (jer ne zalaze u njihove mahale kako bi ju mogli upoznati) za razliku od većinskog stanovništva. Takav pristup dovodi do ignoriranja romske kulture, umanjivanja njihova ljudskog dostojanstva i vjerovanja da je to sasvim normalno jer su oni pripadnici „nomadskih plemena” koji remete povijesne vrijednosti većinskoga stanovništva.

Nedostatak dijaloga, koji nije samo dijalog u zajedničkom prostoru nego u sebi sadrži i hermeneutički smisao, za Rome podrazumijeva jaz između „dva odvojena lica”. Kad nema dijaloga, to znači da samo postoje monolozi. Ako postoji monologizam, onda postoji i autoritarni monološki sud koji je nametnut od većinske zajednice. Taj sud je uvijek predstavljao “istinu”.

U trećem poglavlju, s naslovom: *Književni i jezički aspekti kulture Roma Arlija* analizirali smo usmenu i pisanu književnost, i to djela Šaipa Jusufa, Kemala Komine, Jusufa Sulejmana, Akile Eminova, kao i rad romske dramske skupine Teatar Pralipe.

Među Romima u prošlosti postojali su i profesionalni pripovjedači narodnih pripovjedača (*mišimdžije*), koji su prepričavali sve oblike usmene književnosti u romskim zajednicama odnosno mahalama. Na proces usmene predaje, u kojem vrlo značajnu ulogu imaju njegovi nositelji, utječu razni uvjeti i čimbenici koji u nekim razdobljima mijenjaju oblik priče. No, usprkos tomu da vrijeme mijenja oblike priče, uočeno je da u romskoj narodnoj književnosti postoje određene konstante i ustaljenost tih priča. To su, na primjer, vrste i rodovi, određene teme i motivi, tipovi junaka, osobine likova itd. Kod Roma, kao i kod drugih naroda, opće karakteristike usmene književnosti njihovo su kolektivno oblikovanje, jer je u tom oblikovanju sudjelovalo više pojedinaca u različitim vremenskim razdobljima i društvenim uvjetima. Ujednačavanje usmenih tvorevina bilo je izloženo kolektivnim shvaćanjima i to se ujednačavanje vršilo neprekidno kako su se mijenjala vremena i socio-ekonomski položaj Roma, kao i prema utjecaju same duhovnosti (poganstvo ↔ islam ↔ kršćanstvo). Utjecaj kulture ostalih naroda obogatio je usmenu književnosti Arlija novim sadržajima. No, u njoj je ostala ona stara jezgra koja svoje korijene vuče iz drevne prošlosti Roma kad se ta književnost prenosila isključivo usmenim putem (u agrafijskom razdoblju). Taj proces stvaranja i razvoja usmene književnosti kod Arlija možemo objasniti ovako: (i) iako su Romi naglo prešli sa poganstva na kršćanstvo i islam, njihova je narodna književnost zadržala paganske elemente; (ii) ta usmena književnost nije bila kristijanizirana i prilagođena kršćanskim shvaćanjima, stoga su te narodne umotvorine bile osuđivane od kršćanske Crkve. Romi su ih u svojoj mahali čuvali. Uspjeli su ih dugo sačuvati jer se kod Roma ta književnost nije zapisivala kao kod ostalih naroda, a kršćanstvo na nju nije imalo utjecaja; (iii) najveći broj Roma Arlija došao je na ove prostore za vrijeme Osmanskoga Carstva, gdje Osmanlije nisu dozvoljavali pisanu književnost. Stoga se umjesto pisane književnosti razvijala usmena,

čime je usmena književnost kod Roma doživjela novi procvat. Oni Romi koji su na tim prostorima živjeli sedentarno prije dolaska Turaka, u predfeudalnom razdoblju, imali su mogućnost pak živjeti rodovskim i plemenskim načinom života i očuvati sve svoje plemenske i obiteljske tradicije te njegovati svoje običaje; (iv) nakon slabljenja Osmanskoga Carstva, ponovno dolazi do obnove patrijarhalnih društvenih oblika u romskim mahalama, u kojima je usmena književnost još uvijek bila živa. Ona se u tom razdoblju ponovno pojavljuje u jednom novom obliku. U to vrijeme su nastale njene najbolje tvorevine ili dobile završni oblik. To je tako bilo sve do završetka Drugog svjetskog rata; (v) industrijalizacija nakon Drugog svjetskog rata dovela je do gubljenja važnosti pripovijedanja usmenih priča u romskim mahalama, i time se romsko pripovijedanje i pjevanje počelo prividno zaboravljati i gubiti i postalo je dio *nesvjesnog* u romskom kulturnom pamćenju.

Kod Roma Arlija razlikujemo pripovijetke, lirske pjesme, lirsko-epske pjesme (po obliku su epske, i to u epskom desetercu, a po sadržaju lirske, jer govore o privatnom i obiteljskom životu i osjećajima), i kraće vrste usmene književnosti kao što su poslovice, pitalice ili zagonetke.

Kod Roma Arlija karakteristika su i „poganski” rituali koji su se u Makedoniji prakticirali za vrijeme „nekrštenih” dana. Iz tih su rituala proizašli drugi umjetnički i književni oblici kojima su Romi obilježili i zadužili svjetsko kazalište. Ritual kao medij dao je svoj doprinos i simboličkoj komunikaciji Roma i ne-Roma i nov poticaj Romima za uključivanje u društveni život na području gdje hijerarhija nije ovisila o njima. Oni su preko rituala imali mogućnost ući u svijet Gadža. Arlije su bili svjesni da takvim ponašanjem koje je podložno „primanju” i „davanju” (interakciji) mogu sačuvati svoju izvornost, ali i biti dio jednog prostora. Rituali su kod njih uspjeli sintetizirati važne razine društvene realnosti: simboličku i društvenu, individualnu i kolektivnu, a često su na simboličnoj razini pokušavali razriješiti i društvene kontradikcije. Od strukturalističko-funkcionalističkih pristupa u kojima se naglašavaju integrativne funkcije rituala, antropologija je i kod njih, kao i kod drugih naroda, razvila tri složene teorije o ritualima: (i) jedna perspektiva ističe da se ritualima legitimira moć; (ii) druga se usredotočuje na sposobnost rituala da ljudima pruže mogućnost reflektiranja o vlastitom društvu i svojoj ulozi u njemu; (iii) treća ističe multivokalnost ili dvoznačnost ritualnih simbola.

U svim studijama i izvedbama, intencija odnosno vodeći motiv je prelazak, tranzicija tj. prodor u novu sferu. Tako se pojavljuje Teatar “Pralipe” koji ima naziv ritualno kazalište i

kojemu je specifična *ritualizacija umjesto konvencionalne („akademske”) teatralizacije*. To je ona najjednostavnija „programska osnova”, poetična i estetična platforma na kojoj se oslanja Teatar Pralipe tijekom svih godina svoga postojanja.

Pisana romska književnost čiji početak je u 70-tim godinama 20. stoljeća nalazila se pod velikim utjecajem usmene književnosti. Nastala je kao rezultat nacionalne homogenizacije, nacionalnog buđenja Arlija, tj. buđenja narodne svijesti, kako u visokointelektualnim slojevima, tako i u najnižim i nepismenim društvenim slojevima. Arlije više nego ijedan drugi svjetski narod tu su književnost povezali sa sudbinom vlastitog naroda i njegovom limitiranom borbom za svoj opstanak i afirmaciju. Književnost Roma svjedoči o životu romskoga naroda i njihovu udjelu u makedonskoj književnosti. Usmena lirika, epika, drama kao i poslovice i zagonetke kao dio romske tradicijske književnosti bile su nadahnuće mnogim romskim pjesnicima. Kad je riječ o romskoj književnosti u Makedoniji, važno je napomenuti da je to uglavnom poezija, jer je veoma malo proznih djela.

Pojava poezije i pisane riječi kod Arlija u Makedoniji imala je sljedeći utjecaj: (i) od šezdesetih godina pa do kraja 20. st., kad se stvarala poezija kod Roma Arlija, Romi su polako napuštali vegetativno stanje i počeli se penjati Sizifovim putem više svijesti. Romi bi i dalje bili nevidljivi da se nije pojavila reinkarnacija njihovih poganskih rituala i poezije koja se zasnivala na romskoj narodnoj književnosti. Poezija je Romima omogućila magično razotkrivanje romskih (ljudskih) mogućnosti. Poezija je Romima postala sredstvo pomoću kojeg su kao ljudi našli pomirenje (tj. *barastipe*, kako to Ekrem Jašarov naziva na romskom) sa svijetom. U tom su svijetu počeli tražiti zaštitu, da mistično utječu na svijet, da stvaraju magičnu poeziju. Troje od njih su postali članovi Društva pisaca Makedonije. Poezija im je dala osjećaj ljudske slobode da se približe svijetu (primjer tomu je *Teatar Pralipe*). Postali su putnici željni avantura na području romskoga jezika koje bi im otkrile nepoznate i beskrajne kvalitete ljudi i svijeta. Otvorio im se vidik gdje su otvorenim očima mogli proricati na granici dvaju svjetova, sanjarskog i stvarnog, tj. prema Kocbekovim riječima: “Poezija je zaklinjanje zla i zazivanje dobra, protjerivanje lošeg duha i čaranje dobrog”; (ii) do izražaja dolazi paradoksní smisao poezije. U primjerima smo vidjeli da riječi u poeziji postaju polivalentne. To znači da riječ u pjesmi gubi svoju jednoznačnost i postaje višeznačna. Čak i jednostavne i naivno sklopljene (nestrukturirane kao kod Jašarova i Redžepskog) riječi u poetičnom kontekstu postaju višeznačne (strukturirane kao kod Komine, Sulejmana i Eminove). Prvi koncept se oslanja na ogromno leksičko bogatstvo u romskom jeziku, a drugi

se utemeljuje na formalnim i funkcionalnim odredbama logične sintakse. Prije pojave pisane književnosti kod Roma, smatralo se da oni imaju skromno leksičko blago (stereotip – jer se nije znalo za usmenu književnost, koja je ipak imala ono što se naziva ogromnim leksičkim blagom i logičkom sintaksom); (iii) veoma brzo su se romski umjetnici i pjesnici povezali sa svojim vremenom, odnosno u njemu vladajućom umjetničkom epohom, na različite načine. Uklopili su se u moderni tok vremena (njihova poezija postala je moderna romska poezija) i vodili se stvaralačkim načelom prema kojem mogu nadići prošle i naći se u suvremenim epohama. Tada su u razdoblju šezdesetih i sedamdesetih godina (u određenoj dominantnoj stilskoj epohi) romski pisci pokazali znakove novoga razvoja.

Što njihovu pjesničku uporabu i teorijsko razumijevanje jezika povezuje s jezičnom teorijom i umjetničkom praksom? Slijedeći to pitanje zaobišli smo problem pripadnosti romskog stvaralaštva određenom stilskom obliku. Ono što smo razmatrali samo je pjesnička uporaba romskog jezika. Autorski je jezik često standardan, ali je jednako tako često i nestandardan (prerađeni stvarni ili izmišljeni mjesni jezik nekoga stvarnoga ili izmišljenoga mjesta). Ako se to poveže sa romskim jezikom, onda moramo reći da toj romskoj narodnoj lingvistici veliku podršku daju i neromski lingvisti koji *romsku lingvistiku*, odnosno romske jezične idiome smatraju nekom vrstom *folklor*a. Oni imaju velik utjecaj na laike u romskoj zajednici, a ti se laici pokušavaju „igrati“ s lingvističkim pitanjima Roma. Tako, zajedno s neromskim lingvistima često daju dvosmisleno tumačenje da romski jezik kao jezik ima preko 60 dijalekata te mu daju „jezički folklor“ nedokazanim i neosnovanim tvrdnjama i bez proučavanja djela koja bi obuhvatila sinkronijsku stvarnost u romskim jezičkim zajednicima. Rezultat takva pristupa jest razlikovanje „više vrsta romskih jezika“, što se i nekim neromskim lingvistima čini prihvatljivo. Stoga smo dali osnovne oblike romske strukturirane gramatike arlijskog romskog koji smo usporedili s gramatikama koje su se pojavile u Makedoniji i koje su se temeljile na arlijskom romskom jeziku. Zaključak je da arlijski romski nije samo jezik Roma u Makedoniji, nego je to jezik sedentarnih Roma u svim zemljama Europe.

Analizirano jezičko stanje Roma Arlija nam je dalo mogućnost da vidimo i odnos romskog jezika i obrazovanja Roma. Stoga smo zaključili da nastava materinskoga jezika ima zadatak da razvija i psihofizičke funkcije učenika: pamćenje, mišljenje itd. Jedan od motiva s kojim se treba krenuti u osnaživanje ideje uvođenja romskog jezika kao materinskoga jezika je teorija koja nam tumači da između govora i mišljenja postoji jedinstvo jer govor postoji

kao govor samo zahvaljujući svomu odnosu prema mišljenju. Govor, riječ ne služi samo zato da izrazi, iznese van, preda drugom gotovu misao, koja je oblikovana mimo govora. U govoru mi formuliramo misao. Statistički podatci koje smo dali navode nas da zaključimo da se razlozi za neredovno pohađanje osnovnog obrazovanja romske djece trebaju tražiti u socijalnom i obrazovnom sustavu u Makedoniji (država ne poduzima mjere za nadilaženje ove situacije u društvu, postoji diskriminacija prema romskoj djeci, getoizacija, društvena, politička i kulturna isključenost), romskoj supkulturi i u romskim obiteljima. Također razlozi uključuju i stigmatizaciju i niska nastavnička očekivanja od romske djece i nedostatak kulturne senzitivnosti nastavnika za njih. Kao razlozi koji proizlaze iz romske supkulture navode se i „odsutnost“ pozitivnog stava prema obrazovanju, socio-ekonomski status, radni angažman djece, nedostatak obrazovanja roditelja i jezične barijere s kojima se suočavaju učenici Romi koji govore romskim jezikom i svoje obrazovanje obavljaju na makedonskom jeziku koji ne poznaju dovoljno za početak svog obrazovanja. Jednom kada se identificira da postoje djeca koja su isključena iz obrazovanja u jednom društvu (ovde se govori o brojkama koje nisu male, a to je najmanje 30 000 romske djece koji ne upisuju školu ili napuštaju obrazovanje u najranijoj školskoj dobi) i kada se utvrde razlozi zbog kojih oni ne pohađaju školu, trebaju se mijenjati strategije i razvijati novi programi jer su se stari programi pokazali kao neefikasni programi. Ono što je najbitnije jest da te strategije postignu cilj, a to je da se romska djeca upisuju u školu, ostanu u njoj do završetka obrazovanja i postignu dobre rezultate. Primjena politike u realnosti predstavlja izazov za nadilaženje uzroka isključenosti.

Naime, ako se prihvati teza da se identitet pojedinca odnosi prema jeziku kojim taj pojedinac govori (materinjem), odnosno da se samo u tom jeziku može izraziti potpuna sloboda i kreativnost pojedinca, tada svako ograničenje uporabe tog jezika i stavljanje u lošiji položaj u odnosu na govornike drugih jezika postaje diskriminacija. Pri tome govornici romskog jezika nužno postaju diskriminirani jer im se uporaba materinskog jezika u pojedinim kontekstima ograničava, odnosno prisiljeni su koristiti se jezikom većine (makedonskim, albanskim ili turskim). Rješenje za problem obrazovanja Roma može biti obrazovanje na svom materinskom jeziku jer prema podacima koje smo naveli oko 80% njih govori romski jezik.

Za Rome jedina metoda koja nije korišćena dosad u njihovom “rješavanju problema sa obrazovanjem”, a koja bi možda dovela do boljeg obrazovanja Roma jest nastava na njihovu

materinskom jeziku, u početnim razredima (I-III ili I-V) i s uporednim učenjem jezika s kojim bi se dalje produžilo obrazovanje.

Tako bi se napravila lakša integracija i inkluzija romske djece u obrazovnom procesu.

LITERATURA:

- Acton, T. (1974). *Gypsy Politics and Social Change*. London
- Agić, N. (2010). *Književnost i kulturalno pamćenje*. Tešanj
- Amossy, R. Elisheva, R. (1982). *Les discours du cliché*. Pariz
- Arto, A. (1992). *Pozoriste i njegov dvojnik*. Novi Sad: Prometej
- Asman, A. (2011). *Duga senka prošlosti. Kultura sećanja i politika povesti*. Beograd: Biblioteka XX vek
- Assman, J. (2005). *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme
- Avković, D. (2001). *Nacija smo, a ne Cigani*. Beograd: Rominterpress
- Bachelard, G. (2000). *Poetika prostora*. Zagreb: Ceres
- Bahtin, M. (1991). *Autor i junak u estetskoj aktivnosti*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo
- Banov-Depope, E. (2004). *Folklorizam u hrvatskoj i makedonskoj književnosti* https://bib.irb.hr/datoteka/605071.Banov_Folklorizam.pdf str. 28)
- Barba, E. (1996). *Pozorišna antropologija*. U: Barba-Sa- vareze, "Rečnik pozorišne antropol Tajna umetnost glumca" Beograd: FDU.
- Benedyktowicz, Z. (2000). *Portrety „obcego“*. *Od stereotypu do symbolu*. Kraków: 2000
- Berberski, S. (1975). *Pregled pitanju Roma u zapadnoevropskim zemljama*. Sarajevo: Pregled br.2
- Biti, V. (2003). *Drugi, Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb
- Blažina, B. (2009). *Recenzije i prikazi. Uvod u imagologiju. Kako vidimo strane zemlje*. Priredili Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, Zagreb: Srednja Europa, - Zavod za hrvatsku povijest, vol. 42, 2010. str. 459-509
- Boué Ami, (1832). *Mémoires géologiques et paléontologiques*. Paris
- Božić, J. (2010). *Ostvarenje Jastva/Sopstva i nesvodljivosti Drugog: etički bezdan susreta s Drugim*. Етнолошко-антрополошке свеске 15, (н.с.) 4 Прегледни чланак UDC: 111.1
- Brajović, T. (2007). *Identično različito: komparativno-imagološki ogled*. Beograd: Geopoetika
- Brook, P. (1995) *Prazan prostor*. Belgrade: Lapis.

- Bugarski, R. (2004). *Jezik u društvu*. Beograd: Čigoja štampa
- Burke, P. (1991). *Junaci, nitkovi, lude*. Narodna kultura predindustrijske Evrope. Zagreb: Školska knjiga
- Burns, E. (1972). *Theatricality*. London: Longman
- Burns, S. (2004). *Crnkinje-mješanke-Ciganke: žene u umjetnosti Georgea Fullera, Romi-Intedisciplinarni prikaz*. Zagreb,: Ibis grafika
- Clebert, J. P. (1967). *Cigani*. Zagreb: Stvarnost
- Cortiade, M. (1986). *Romani fonetika thaj lehipa*. Titograd: Pobjeda
- Courthiade, M., Kajtazi, V. (2015). *Romske poslovice*. Zagreb: UPORH Kali Sara
- De Certeau, M. (2002). *Invencija svakodnevice*. Zagreb: Naklada MD
- Decade of Roma Inclusion Secretariat Foundation, (2015). *Roma Inclusion Index 2015*.
- Deleuze, G. i Guattari, F. (2008). *Nomadski potencijal i ratni stroj*. U: Zarez, Dvotjednik za društvena i kulturna zbivanja, Zagreb
- Demir, Lj. (2002). *Romite vo makedonskata literatura, muzika i film*. Skopje: RKEC Darhia
- Demir, Lj., Durmiš, N. (2012) *Gramatika romskoga jezika*. Zagreb: UZOR Kali Sara
- Denkova, J.D. (2009). *Rasni, socijalni, nacionalni, kulturni, religiozni i rodni stereotipi u makedonskoj književnosti za decu, njihov socijalni kontekst i njihova estetska funkcija*. Univerzitet „Goce Delčev“, Štip Filološki fakultet Republika Makedonija. UDC 821.163.3–93.09
- Dikovitskaya, M. (2005). *Visual Culture: The Study of the Visual after the Cultural Turn*. Cambridge: MIT Press
- Divignaud, J. (1978). *Sociologija pozorišta*. Beograd: BIGZ
- Dombrovski, M. (2006). *Svoji ili/i tuđi. Jevreji u poljskoj kulturi*. U: Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима, Зборник радова- Институт за књижевност и уметност, Београд
- Dougherty, F.T. (1980). *The Gypsies in Western Literature*. University at Urbana
- Dragić, M. (2014). *Utjecaj hrvatske usmene tradicije u suvremenoh književnosti za djecu i mlade*. Split: Gradska knjižnica M. Marulića
- Drake, G. F. (1977). *The role of Perspektivism in American Linguistics*. 1920-1970. Amsterdam: Benjamins
- Dronske, U. (2006). *Slika Hrvata u književnosti mnjemačkoga govornog područja*. Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima, Zagreb: FF press

- Duda, D. (2012). *Kultura putovanja, Uvod u književnu iterologiju*. Zagreb: Ljevak
- Dukić, D. (2004). *Sultanova djeca. Predodbe Turaka u hrvatskoj književnosti ranog novovjekovlja*. Zadar: Ibis grafika
- Dukić, D. (2009). *Kako vidimo strane zemlje, Predgovor- O imagologiji*. Zagreb: Ibis grafika
- Durham, M.E. (1900 und 1908). *Durch das Land der Helden und Hirten. Balkan-Reisen zwischen*. Hrsg. u. übers. von Ingrid Steiner. Wien
- Durkheim, E. (1960). *De la division du travail social*. Paris
- Dutu, A. (1992). *La Littérature comparée et la découverte des constantes européennes*. In: Hugo Dyserink, Karl Ulrich Syndram (Ed.), *Komparatistik und Europaforschung. Perspektiven vergleichender Literatur und Kulturwissenschaft* (pp. 63 -75). Bonn – Berlin: Bouvier Verlag.
- Dutu, A. (1998). *Political Models and National Identities in „Orthodox” Europe*. Bucharest
- Dvorniković, V. (2000). *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd: Prosveta
- Dyserinck, H. (1966). *Zum Problem der `images` und `mirages` und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Arcadia, 1, 107-120
- Dyserinck, H. (1982). *Komparatistische Imagologie jenseits von `Werkimmanenz` und `Werktranszendenz*. Syntehesis, 9, 27-40
- Dyserinck, H. (1991). *Komparatistik: Eine Einführung*. 3, izd. Bonn.
- Đerić, G. (2005). *Pr(a)vo lice množine. Kolektivno samopoimanje i predstavljanje: mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi*. Beograd: IFDT/ “Filip Višnjić”.
- Đorđević, T. (1868-1902). *Cigani i muzika u Srbiji/* od Tihomira R. Đorđevića – Sarajevo: (b.i.), (1910). (Sarajevo: Islamska dionička tiskara); *Cigani u srpskom narodnom verovanju i pripovedanju*, Nova Iskra 1911.
- Đorđević, T. (1932). *Cigani kao nosioci kulture*. Beograd:SKG
- Đurić, R. (1975). *Bez kadrova, bez znanja. Savez komunista o problemu Roma*. Beograd: Politika, 17. kolovoz
- Đurić, R. (1976) *Značaj i smisao nekih romskih praznoverica — Glasnik Etnografskog instituta SANU*, Beograd., knj. 25, str. 25—30. 40.
- Đurić, R. (1976/77). *Nazivi plemena Roma i romska imena*. — Narodno stvaralaštvo, Folklor, 15—16/1976—1977, br. 57/64, str. 150—154. 41.
- Đurić, R. (1980) *Običaji Roma*. — Kultura, Beograd, 1980, br. 50, str. 104— 117. 42.

- Đurić, R. (1980). *Romane garadine alava (Romske zagonetke)*. — Beograd: o SANU, Odeljenje jezika i književnosti, Balkanske narodne umotvorine, knji. E 2, 1980. — 91 str. E 43.
- Đurić, R. (1987). *Seobe Roma, "Krugovi pakla i venac sreće"*. Beograd:BIGZ
- Đurić, R. (2010). *Istorija romske književnosti*. Vršac: Književna opština
- Đurić, R., (1976). *Narod bez ičega (prilog romskom pitanju)*. — Kulturni radnik, Zagreb, 29/1976, br. 3, str. 175—179. 39.
- Durović, B. (2002). *Socijalna i etnička distanca prema Romima u Srbiji*. Facta universitatis - series: Philosophy, Sociology and Psychology 2002, vol. 2, br. 9, str. 667-681
Univerzitet u Nišu: Mašinski fakultet
- Fehér, I. (2006). *Imagološka pitanja*. Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima. Zagreb: FF press
- Ferguson, C.A. (1968). *Language development*. Fishman/Ferguson/Das Gupta. 27-35
- Fiske, J. (2001). *Popularna kultura*. Beograd: Clio.
- Fonseca, I., (2005). *Sahranite me uspravno - Cigani i njihov put*, Zagreb: Naklada Pelago
- Foretić, D. (1984). *Glumac i suvremeni oblici scenske ekspresije* (hrcak.srce.hr/file/148756)
- Foucault, M. (2002). *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*. Zagreb: Golden Marketing
- Fraser, A. (1995). *The Gypsies*. Blackwell Publishing Ltd., Oxford, UK, mak. prijevod: (2003). Цигани. Скопје: Слово
- Frazer, Sir J. G. (2008). *The Golden Bough, A study in magic and religion*. mak. prijevod: Златна гранка. Проучување на магијата и на религијата. Избор. Скопје: Ѓурѓа
- Freud, S. (1900/2001). *Tumačenje snova*. Zagreb: Stari grad
- Freud, S. (1905/1984). *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*. Beograd: Matica srpska.
- Freud, S. (1905-6/ 2005). *Psihopatološki likovi na pozornici*, u: Freud i Mojsije, studije o umjetnosti i umjetnicima., Zagreb: Prosvjeta
- Freud, S. (1913 i 1919/ 1990). *The theme of the three casquets i The 'Uncanny'*; u: Art and Literature, London: Penguin.
- Freud, S. (1984). *O seksualnoj teoriji, Totem i tabu*. Odabrana dela Sigmunda Freuda, knjiga 4, Beograd: Matica srpska.
- Fried, I. (2006) *Imagološka pitanja*, Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima, Zagreb, FF press

- Friedman, V.A. (2001). *Romani Multilingualism in its Balkan Context*. University of Chicago: Sprachtypologie und Universalienforschung, Vol. 54, 2001, 146-59
- Geertz, C. (1998). *Tumacenje kultura* 1-2 (prev.). Beograd: Biblioteka XX vek. _
- Goldsworthy, V. (2000). *Izmišljanje Ruritaniје. Imperijalizam mašte*. Beograd: Zbornik 30, ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
- Groshel, B. (2003). *Postjugoslavische Amtssprachenregelungen – Soziolinguistische Argumente...* 8/1-2, 135-196
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. Volume 2. Boston: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason
- Harrington, M. (1965). *Druga Amerika*. Beograd: Prosveta
- Herzog, E. (1966). *Is there a Culture of Poverty*. New York:Harper and Row
- Horizonto, (2000-2005). Списание за ромскиот јазик, култура и уметност. Скопје: РКЕЦ Дархиа
- Hrvatić, N. (2004). *Romi u Hrvatskoj: od migracija do interkulturalnih odnosa*. Zagreb: Migracijske i etničke teme 20
- http://ombudsman.mk/EN/annual_reports.aspx
- http://www.romadecade.org/cms/upload/file/9810_file1_roma-inclusion-index-2015-s.pdf
пристапено на 05.07.2015
- http://www.unicef.org/tfymacedonia/INCLUSIVE_REPORT_MKD.pdf 14.06.2016
- Ilić V. (1976) *Mitski izvori kultura*. http://zaprokul.org.rs/pretraga/33_26.pdf, str. 325
- Institute for Human Rights, (2013). *Discrimination of the Roma in the educational process: Breaking the Wall of Rejection and Segregation - Analitical report*. http://www.romaeducationfund.hu/sites/default/files/publications/analiza_na_en_0.pdf
пристапено на 12.06.2016
- Isaković, Z. (1997). *Međunarodni položaj Makedonije, u Savremeni procesi i odnosi na Balkanu*, Beograd: Institut zameđunarodnu politiku i privredu i Centar za međunarodne studije Fakulteta političkih nauka
- Janjon M. (1991). *Projekat fantazmagorične kritike. Skice o egzistenciji ljudi i duhova*. Varšava: PEN
- Jiricek, K. (1876). *Istoria Bolgar (Istoriја Bugara)*. Odessa
- Silić, J. (2006). *Funkcionalni stilovi hrvatskoga jezika*. Zagreb
- Jovanova Grujovska, E. (2002). *Valorizacija na kolokvijalizmite vo makedonskata jazična sredina*. Skopje: Institut za makedonski јазик „Krstе Misirkov“.

- Jung, C.G. (2006). *Čovjek i njegovi simboli*. Zagreb: 1973; Frieda Fordham: An Introduction to Jungian Psychology; 1966.; Jolande Jacobi: Psihologija C.G. Junga, Zagreb
- Jusuf, Š. (1978). *Amen sam e Titoske o Tito si amaro* - Ljubljana: Založba UNIVERZUM
- Jusuf, Š. (1996). *Sikljova romani čhib*. Skopje: Prosvetno delo
- Jusuf, Š. i Kepeski. K. (1980). *Romani gramatika / Romska gramatika*. Skopje: Naša knjiga
- Kalembek, D. (1981). *Siromaštvo i pitanje besposličarenja kroz istoriju i u savremenost*. doktorska disertacija, Beograd: Pravni fakultet
- Kalogjera, G. (2011). *Makedonsko XIX. stoljeće*. Zagreb: Zajednica Makedonaca u Republici Hrvatskoj
- Kapuševska-Drakulevska, L. (2004). INTERCULTURAL ENCOUNTERS: OTHERNESS IN MACEDONIAN DRAMA, Skopje: Institut za teatrologija, teatrološki izdanija preuzeto s: <http://www.mactheatreedu.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=84&str=9>
- Katičić R., (2009). *O standardnom i književnom jeziku*. Jezik 56
- Katunarić, V. (2007). *Lica kulture*. Zagreb: AntiBarbarus
- Kekez, J. (1988). *Međuprožimanje usmene i pisane srednjovjekovne hrvatske književnosti*. U: Prva hrvatska rečenica. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Kłoskowska, A. (2005). *Sociologija kulture*. Beograd: Čigoja štampa
- Kocbek, E. (2011). *O poeziji, Suvremeni slovenski esej*. Matica Hrvatska: Kolo 2-3
- Konstantinović, Z. (2006). *Компаративна имажологија балканског и средњоевропског простора*. Зборник радова- Институт за књижевност и уметност, Београд
- Kordić, S. (2010). *Jezik i nacionalizam*. Zagreb: Durieux
- Kovats, M. (2003). *The politics of Roma identity: between nationalism and destitution*. www. Open Democracy.net (pg.4)
- Kristeva, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Pariz
- Kristeva, J. (1990). *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/Main
- Kurth, G. (2005). *Identitäten zwischen Ethnos und Kosmos*. Otto Harrassowitz Verlag. (str. 117 – 118) & Literaturata na Romite vo Makedonija (ostaven materijal 2005 godina). Zweiter Teil. Autorinnen und Autoren – Werkbetrachtungen, Textkritik, Analysen, Interviews
- Lacan, J. (1960). *Prevrat subjekta i dijalektika zelje u frejdovskom nesvjesnom*. u Lacan 1983

- Lacan, J. (1972-1973). *Encore: Le seminaire XX (Paris: Seuil 1975)*. U: Mitchell i Rose (1985) kao God and Jouissance of The Woman, A Love Letter
- Lacan, J. (1949). *Stadij ogledala kao tvoritelj funkcije Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu*. u: Lacan 1983
- Lacan, J. (1983). *Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije*. Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu; «Instanca pisma u nesvesnom ili razum od Freuda naovamo»; «Značenje falusa», «Prevrat subjekta i dijalektika želje u freudovskom nesvesnom», u: Spisi, Beograd: Prosveta.
- Lacan, J. (1983). *Spisi*, Beograd: Prosveta,
- Lacan, J. (1986). *O pogledu kao predmetu malo a*. u: Četiri temeljna pojma psihoanalize, Zagreb: Naprijed, 73-130.
- Lacan, J. (1986). *Četiri temeljna pojma psihoanalize*. Zagreb: Naprijed
- Lacan, J. (1997). *Bit tragedije. Jedno tumačenje Sofoklove Antigone. Antigonin sjaj*. u: Psihoanaliza i kazalište, prir. Lj. Filipović, Teatar & Teorija, 7-19.
- Lacan, J., (1953). *Funkcija i polje govora i jezika u psihoanalizi*. u Lacan 1983
- Lacan, J., (1958). *Značenje falusa*. u Lacan 1983
- Le Rider, J. (1998). *Mittleuropa, Barbat*. Presses Universitaires de France, Zagreb. Izvorno izdanje, pod istim naslovom, u, 2004
- Leach, E. (1983). *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta
- Leavis, F.R. (1962). *The great tradition*. Harmondsworth: Penguin Books
- Leerssen, J. (1991). *Mimesis and stereotype*. Yearbook of European Studies, 4, 165-174
- Lešić Z. i sur. (2006). *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*. Sarajevo: Publishing
- Lešić, Z. (2006). „Mi“ i „naša kultura“ – I „oni“, drugi. U: Susret kultura, IV međunarodni intelektualni simpozijum. Zbornik radova (str. 87–90). Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Lewis, O. (1961). *The Culture of poverty*. New York: Random House
- Liegeois, Jean-Pierre. (2007). *Roms en Europe*. Council of Europe, publication in English and French; hrv. prijevod: 2009. Romi u Europi. Zagreb: Ibis grafika
- Lockwood, W.G. (1984) *An exploratory comparison of language and religion as criteria of ethnic affiliation*. u : W. G. Lockwood (ur.) Beyond Ethnic Boundaries. Michigan Discussions in Anthropology, vol. 7. Ann Arbor: University of Michigan, 1984, str. 85-98.

- Lončar, S. (2011). *Mjesto, nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnčić, ur., Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb, 441 str.. Etnološka tribina: Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva, 41(34), 181-185. Preuzeto s <http://hrcak.srce.hr/75310>
- Lugarić, D. (2006). *Isušivanje kaljuže do antislike: O kontingenciji identifikacijskih točaka*. Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima, Zagreb: FF press
- Marushiakova, E. & Popov, V. (2000). *Gypsies in the Ottoman Empire*. Centre de recherches tsiganes, University of Hartfordshire Press Romi; srpski prijevod: Romi u Turskom Carstvu. Prilozi za istoriju Balkana, 2003, Subotica
- Matić V. (1976). *Pslohoanaliza mitske prošlosti*. Beograd: Prosveta
- Mijatović, A. (2010) *Vizualna kultura i kraj tumačenja slike*. Zagreb: Umjetnost riječi LIV, 1-2
- Milardović, A. (2013). *Stranac i društvo- Fenomenologija stranaca i ksenofobije*. Zagreb: Pan Liber
- Miodyński, L. (2006). *Razlika kao tekst – između antropološkog kontrasta i ksenološke geografije diskursa*. Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима, Зборник радова- Институт за књижевност и уметност, Београд 2006, str.56
- Mirga, A. & Mróz, L. (1997). *Cyganie, Odmienność i nietolerancja*. Warszawa; srp. Prijevod: 1997. Romi. Razlike i netolerancija. Beograd: Akapit
- Mitrović, A. (1990). *Na dnu: Romi na granicama siromaštva*. Beograd: Naučna knjiga
- Mitrović, A. (2000). *Društveni status Roma, u Cigani/Romi u prošlosti i danas*. Beograd: SANU
- Mróz, L. (1992). *Geneza Cyganów i ich kultury*. Warszawa: Etnografia Polska
- Nünning, A. (2007). *Towards a Typology, Poetics and History of Description in Fiction, Description in Literature and Other Media*. in Wolf/Bernhart U: Agić, Nihad, Književnost i kulturalno pamćenje, 2010, Tešanj
- Obućina, V. (2014). *Prikaz: Goran Kalođera*. Makedonsko XIX st. Rijeka: Politička misao, god. 51, br. 1, 2014, str. 191-194, Društvo za Mediteranske studije, Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci
- Oraić-Tolić, D. (2006). *Hrvatski kulturni stereotipi*. Diseminacije nacije, Kulturni stereotipi, Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima, Zagreb: FF press
- Oraić-Tolić, D. i Kulcsár, S, E. Eds. (2006). *Kulturni stereotipi*. Koncepti identiteta u srednjoevropskim književnostima. Zagreb: FF Press

- OSI, (2007). *Еднаков пристап до квалитетно образование за Ромите* – Том два, Budapest: EU Monitoring and Advocacy Program.
- Otto, R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Warszawa: Książka i Wiedza
- Pageaux, D.-H. (1983). *L'imagerie culturelle: de littérature compare a l'anthropologie culturell*. Synthesis, 10, 79-88
- Pageaux, D.-H. (2001). *La lyre d'Amphion. De Thèbes à La Havane. Pour une poétique sans frontières*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Peruško, T. (1968). *Materinski jezik u obaveznoj školi*. Zagreb: Pedagoško-književni zbor.
- Petreski, H. (2010) *Autorska bajka u Makedoniji*. DIOGEN pro culture magazine & DIOGEN pro art magazine -ISSN 2296-0929; ISSN 2296-0910 Publisher Einhorn Verlag, Kusnacht, Switzerland
- Petrović, Đ. (1976). *Društveni položaj Cigana u nekim južnoslovenskim zemljama u XV i XVI veku*. Beograd: JIČ
- Posavec, K. (2000). *Sociokulturna obilježja i položaj Roma u Europi – od izгона do integracije*. Zagreb: Filozofski fakultet UDK: 316.72(4=914.99)
- Prica, I. (2001). *"To be here – to publish there". Zur Situationen einer kleinen Europaeischen Ethnologie*. U (J. Čapo Žmegač et. al., ur.): Kroatische Volkskunde (Ethnologie) in den Neunzigsten. Ein Reader. Beč: Institut fuer Europaische Ethnologie. 31–51.
- Proietti, P. (2008). *Specchi del letterario: l'imagologia*. Palermo: Sellerio.
- Rašić, N., (2008). *Uvod u gramatičku strukturu romskih govora u Hrvatskoj, Romano-kroacijako thaj Kroacijako-romano alavari*, Zagreb: UZOR Kali Sara
- Richardson, J. (1975). *Six O`Clock Prays*. New York : Harpers december
- Ricoeur, P. (2005). *O tumačenju. Ogled o Freudu*. Zagreb: Ceres.
- Roma Education Fund, (2007). *Advancing Education of Roma in Macedonia, Country Assessment and the Roma Education Fund's Strategic Directions*. Preuzeto s http://www.romaeducationfund.hu/sites/default/files/publications/macedonia_report.pdf
- Roth, K. (2000). *Slike u glavama*. Beograd: Biblioteka XX vek
- Rybeyrol, M (1976). *Le cycle des douze jours dans La Macedoine*. Paris : Inalco
- Sachs, H. (1886). *Fastnachtspiele*. SAMTL: Halle
- Sarau, G. (1992). *Limba Romani*. Bucuresti: Editura Didactica
- Schechner, R. (1973). *»Performance and the Social Sciences«*, The Drama Review

- Schechner, R. (1988). *Performance Theory*. London: Routledge
- Schubert, G. (2006). *Zur imaginären Geographie des „Balkan“ aus entgegengesetzten Perspektiven und deren Manifestationen in Literaturwerken*. Београд: Zbornik 30, Институт за књижевност и уметност
- Sekeruš, P. (2000). Slikite na Južnite Sloveni vo francuskata kultura, Lettre internationale, Evropska revija za kulturu-makedonsko izdanje, Zima. No. 20. Skopje, str. 70-75.
- Speck, P. (1997). *Die Vermeintliche Häresie der Athinganoi. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. knj. 47
- Spivak, Ch.,G. (2011). *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*. Zagreb: Fraktura
- Stanislavski, K. (1988). *Moj život u umjetnosti*. Prolog. Zagreb: Izdanja CEKADE
- Stanislavski, K. (1988). *Rad glumca na sebi 1*, Prolog. Zagreb: Izdanja CEKADE
- Stanislavski, K. (1989) "Creative Work with the Actor", u: Directors on Directing. A Source Book of the Modern Theatre, (ur. T. Cole, H.K. Chinoy), Macmillan Publishing Company, Collier MacMillan Publisher, New York-London, , str. 109-119.
- Stanislavski, K. (1991). *Rad glumca na sebi 2*, Prolog, Zagreb: Izdanja CEKADE
- Sundhaussen, H. (1999). *Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas*. u: Geschichte und Gesellschaft 25. Göttingen
- Supek, R. (1973). *Društvene prerasude, Socijalno-psihološka razmatranja*. Beograd: Radnička štampa
- Šakaja, L. i Užarević, J. (2014). *Nomadizam, Tko mnogo luta, mnogo zna – O civilizacijskome nomadizmu Roma*. U: Nomadizam. Zagreb: Disput
- Škiljan, D. (2002). *Govor nacije (jezik, nacija, Hrvati)*. Zagreb: Golden marketing
- Škiljan, D. (2002). *Pogled u lingvistiku*. Zagreb: Školska knjiga
- Težak, S. (1990). *Hrvatski naš svakdašnji*. Zagreb: Školske novine
- Tieck, L. (1852) *Krit*. Leipzig:Schriften,
- Todorov, Tz. (2010). *The Fear of Barbarians*. Great Britain: Polity Books
- Todorova, M. (1999). *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*. Darmstadt
- Tomazius, M. J. (1667) *Dissertatio philosophica de Cingaris*. Leipzig
- Turner, V. (1989). *Od rituala do teatra: ozbiljnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.
- Udier S. L. (2010). – *Jezik književnosti i sustav funkcionalnih stilova standardnoga jezika* LAHOR – 9 Članci i rasprave; str. 7–20

- Uhlik, R. (1984). *Kontekst razmišljanja*. Rukopisi. (str. 1-10)
- Uhlik, R. i Radičević B. V. (1982). *Ciganska poezija*. Beograd: knjiga
- UNICEF, (2011). *The Right of Roma Children to Education: Position Paper*. Geneva: UNICEF Regional Office for Central and Eastern Europe and the Commonwealth of Independent States (CEECIS) www.unicef.org/ceecis пристапено на 14.06.2016
- United Nations Development Programme и South East European University, (2009). *People-Centred Analyses* (Skopje and Tetovo: United Nations Development Programme and South East European University, www.seeu.edu.mk/files/research/undp/PCA2009ENG.pdf)
- Vojvodić, J. (2014). *Nomadizam- Uvodna riječ*, Zagreb: Disput
- Wachtel, Andrew B., (2001) *Stvaranje nacije, razaranje nacije. Književnost i kulturna politika u Jugoslaviji*, Beograd: Stubovi kulture
- Weber, M. (1922). *Die "Objektivität sozialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis"*. u: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen
- Williams, R. (2006). *Analiza kulture, u: Politika teorije. Zbornik rasprava iz kulturalnih studija*. (prir. Dean Duda), Zagreb: Disput
- Wollheim, R. (1973). »*Identification and Imagination*« In Freud, edited by Richard Wollheim. Garden City : N. Y.: Doubleday Anchor
- Zielinski, B. (2006). *On the Category of "Own" and "Foreign" in Colonial and Postcolonial Criticism*, Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима, Зборник радова- Институт за књижевност и уметност, Београд
- Žižek, S. (2002). *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.
- Анчевски, З. (2007). *За традицијата*. Скопје: Магор
- Атанасова, М. (2000). *Ритуали и обреди*. Скопје: сп. Македонски фолклор-35 (195-206)
- Бојациевска, М. (2002). *Мит, книжевност, идентитет*. Скопје: Сигмапрес
- Василевски, Ѓеорѓи (2000) *Историја на филмот-книга I*. Скопје: Институт Отворено општество Македонија.
- Вукановић, Т. (1983). *Роми (Цигани) у Југославији*. Врање: "Штампарија Нова Југославија"
- Ѓуриќ, Р. , Демир, Љ. (2005). *Кратка историја на Ромите*. Скопје: РКЕЦ Дархиа.
- Демир, Љ., Ѓуриќ, Р., Демир, Ф. (2010). *Граматика на ромскиот јазик*. Скопје: Дархиа.
- Демир, Љ., Демир, Ф. (2007). *Ромите*. Скопје: ФИООМ.

Демир, М. Љ. (2002). *Ромите во македонската литература, музика и филм*. Скопје: РКЕЦ Дархиа

Димитровски, Д.Т. (1995), *Битолски медалјони*. Битола: Киро Дандаро

Доневска, М., Богоевска, Н., Трбојевиќ, С. (2010). *Извештај од истражувањето за утврдување на причините за нередовно посетување на основното образование кај децата-Роми*. Скопје: ФИОМ.

ERTF, (2015). The Fact Sheet on the Situation of Roma in Macedonia
https://www.ertf.org/images/Reports/The_situation_of_Roma_in_Macedonia_01092015.pdf пристапено на 12.06.2016

Елијаде, М. (1992). *Аспекти на митот*. Скопје: Култура

Еминова, А. (1995). *Аманетот*. Штип: Културно-просветна заедница

Еминова, Е., Јанева, Н., Петроска-Бешка, В. (2012). *Инклузија на Ромите во раното детство – Македонски извештај*. Будимпешта: РЕФ, ОСИ, УНИЦЕФ
www.unicef.org/tfymacedonia/RECI-Macedonian-final-WEB.pdf пристап 18.06.2016

Живанчевић-Секеруш, И. (2009). *Како (о)писати различитости?: слика Другог српској књижевности*. Нови Сад: Филозофски факултет

Иљоски, В. (1937). *Чорбаци Теодос*. Скопје: Библиотека македонски јазик

Јашаров, Е. (2011). *Среќниот сребрен клуч*. Скопје: Републички центар за културно-просветно и духовно унапредување на Ромите во Македонија

Киноопис, (1998). *Списание за историјата, теоријата и културата на филмот и на другите уметности*. бр. 19

Комина, К. (1972). *Игри без корен*. Скопје: НИП Студентски збор

Костов, В. (1994). *Битолски триод*. Битола: Мисирков

Кочуков, Х. (2003). *Кратко описание на ромскиот јазик в Бугария*. София: Международно социолингвистично дружество. Делфи

Ќулафкова, К. (2003). *Теорија на интертекстуалноста*. Скопје: Култура

Лужина, Ј. (2005). *Своевидно театарско чудо: Триесет и пет години Театар на Ромите „Пралипе“ (1971-2006)* Identities: Journal for Politics, Gender and Culture issue: 89 / 2005

Министерство за образование и наука на РМ, БРО (2007). *Концепција за деветгодишно основно воспитание и образование*. Скопје.

Министерство за труд и социјална политика (2009). *Ревизија на Националните акциски планови од „Декадата за вклучување на Ромите 2005-2015“ и Стратегија за*
255

Ромите во Република Македонија за периодот 2009-2011. Скопје: Министерство за труд и социјална политика.

Министерство за труд и социјална политика на РМ (2005). *Стратегија за Ромите во Република Македонија.*

Министерство за труд и социјална политика, (2010). *Анализа за состојбата и намалување на ромските девојчиња и момчиња во образовниот процес во РМ.* http://www.mtsp.gov.mk/WBStorage/Files/analiza_obrazovanie_romi.pdf 20.09.2015

Никодиновски, Љ.Б. (2009). *Алтернативен театар во Македонија.* Скопје: Магор

Пейчева-Димов, (2002). *Зурнаджискијската традиција в југозападна Бугария,* София: Българско музикознание- исследования

Петревска, В. (1980). *Цамаларскиот обред разгледуван како премин.* Скопје: FIOOM

Петровска-Кузманова, К. (2002). *Ритуален театар.* Скопје: Магор

Петровска-Кузманова, К. (2005). *Интеркултурален театар.* Скопје: Маска

Петровски, Т. (1993) *Ромите во Македонија денес.* Скопје: Романо Ило

Петровски, Т. (1993). *Календарските обичаи на Ромите.* Скопје: Романо Ило

Подгорец, В. (1993). *Белото циганче.* Скопје: Наша книга, Македонска книга, Култура, Мисла, Детска радост

Поповски, А. (1980). *Сага за Циганите (ракопис).* Скопје, сочувано и испратено од З. Ќорвезировски.

Прошић, Л. (2003). *Игра и време,* Скопје: КТ

Рецепоски, Ф. (1996). *Бела Кула,* Скопје: НИП Студентски збор

Ромски Едукативен Фонд, (2011). *Национална проценка – Македонија.* http://www.romaeducationfund.hu/sites/default/files/publications/ref_ca_2011_mac_macedonian_screen.pdf пристапено на 09.06.2016

Рушидовски, Р. (2015). *Ромите во Европа.* Куманово: НРЦ

Стари ромски песни, (2003-2006), 4 ЦД на стари ромски песни. Скопје: РКЕЦ Дархиа

Стари ромски приказни, (2006). *Единаесет стари ромски приказни.* Скопје: РКЕЦ Дархиа

Стојановска, Ана (2005) *Интеркултурализмот и театарот.* http://www.mactheatre.edu.mk/teatar_tekst (15 January).

Стојановски, А. (1974). *Ромите на Балканскиот полуостров,* Прилози на Македонската академија на науки и уметности. Скопје, 7:1, стр. 48-75.

Сулејман, Ј. (2010). *Собрани дела-поезија*. Скопје: Меѓународен центар за литература, јазик и култура на Ромите

Тодорова, М., *Имагинарни...*, с.301,314. Prema P. Palavestri današnji osjećaj usamljenosti na Balkanu odgovara ranijem srednjoeuropskom kompleksu ugnjetavanja i intelektualne nemoći – исп. П. Палавестра, Туђини и самоћа у балканском свету културе, [у:] Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера, ур. М. Ђурчинов, Скопје 1998, с. 95-99.

УНДП, (2009). *Извештај на Република Македонија за напредокот во остварувањето на милениумските развојни цели*. Скопје: Програма за развој на Обединетите нации. http://www.macedrr.gov.mk/files/reports/MDG_Report_09_MK.pdf

Утрински весник бр. 2114 (2006) Култура: Интервју со Јусуф Сулејман, Скопје: Медиапринт Македонија, автор: Невена Поповска

Цепенков, М. (1892). *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. Софија, Книга VIII, издание на Министерството на народното просвещение

Цепенков, М. (1972). *Македонски народни умотворби 1-7*. Скопје: Институт за фолклор

Џонстон, К. (2010). *Инклузивното образование во рамките на „Училиште по мерка на детето“* Резултати и препораки од студијата за Македонија. Скопје: Министерство за образование и наука на Република Македонија (Имелда).

Шапкарев, К. (1976). *Собрани дела 1-5*. Приредил: Томе Саздов, Скопје: Мисла

Шелева Е. (1997). *Книжевно теориски студии*. Скопје: ММ

Шелева Е. (2008). *Домот на писмото*. Скопје: Магор

Шелева, Е. (2000). *Од дијалогизам до интертекстуалност*. Скопје: Магор

Штикс, И. (2006). *Државјанство без држава, предградије без права на граѓанство*. Identities, Journal for Politics, Gender, and Culture Vol. 5/No.1/Winter 2006, Скопје, Еуро Балкан

Životopis: Ljatif Demir

Ljatif Demir je rođen 12. kolovoza 1961. god. u Skopju (RM). Osnovnu (1976) i srednju školu (1980) završio u svom rodnom gradu Skopju. Filologiju (Opću i komparativnu književost) završio u Skopju na Filološkom fakultetu „Blaže Koneski“ na Univerzitetu „Sv. Kiril i Metodij“ i stekao se zvanjem: profesor opće i komparativne književnosti.

Ima radno iskustvo u više institucija u kojima je radio kao novinar, pročelnik, savjetnik i profesor. Od 1992. do 1999. bio je novinar u romskoj redakciji „Bijandipe“ u Makedonskoj Radio Televiziji (MRTV). Radio i kao pročelnik romskog kulturnog i obrazovnog centra „Darhia“ Skopje od 2000. do 2008. god. U 2008. god. bio je savjetnik za romski jezik i kulturu u Vladi Republike Makedonije, a od 2009. god. do 2013.god. u Institutu za razvitak obrazovanja u Republici Makedoniji bio je savjetnik za nastavu na romskom jeziku sa specifikama romske kulture. Od 2011.god. do 2015.god. bio je profesor (lektor) na izbornim predmetima Romski jezik 1, Romski jezik 2, Romski jezik 3 i Romski jezik 4 na Filološkom fakultetu „Blaže Koneski“ na Univerzitetu „Sv. Kiril i Metodij“.

Od 2012.god. radio je kao vanjski suradnik lektor na izbornim kolegijima Uvod u romski jezik 1 i 2, te Uvod u književnost i kulturu Roma 1 i 2 na Odsjeku za Indologiju i dalekoistočne studije na Filozofskom fakultetu Zagreb.

Od 2016 god. radi kao profesor romskoga jezika, književnosti i kulture na novom masterskom studiju Romistike na Filozofskom fakultetu u Zagrebu na Odsjeku za Indologiju i dalekoistočne studije. Na istom fakultetu je i voditelj Europskog centra za romske studije.

U tijeku njegovog radnog vijeka (1993-2015) bio je začetnik mnogih procesa koji su obogatili romski jezik, kulturu i književnost u Europi: urednik prve neovisne romske novine u RM „Romano Sumnal“ (1993); urednik dječjeg časopisa na romskom jeziku „Čirikli“ (1996 –1997); edukator romskog jezika i kulture u školi Mirovnog korpusa (Peace Corps) -32 studenata iz SAD-a u Programu „Učimo romski jezik“ (1998); edukator u Prvoj ljetnjoj školi za romski jezik za djecu i mlade u organizaciji Romskog kulturnog i edukativnog centra Darhia- Skopje (1999 – 2001); edukator za romski jezik i kulturu Romima studentima na Univerzitetima u RM - Romaverzitas (2001 – 2002); mentor mladih novinara u Mentoring programu za medije- MRG London (2001 -2002); urednik trojezičnog (romski, makedonski i

engleski) kulturnog i jezičnog magazina HORIZONTO (2002 – 2005); kreator Strategije za razvitak Roma u RM u oblastima kultura, znanost i medije- mreža romskih nevladinih udruga (2004); edukator u Ljetnjoj školi za romski jezik 'Udruga za promicanje obrazovanja Roma u Republici Hrvatskoj „Kali Sara“- Zagreb, Hrvatska, (2005-2014); edukator romskoga jezika i kulture -120 nastavnicima mentora Romima srednjoškolacima - Institut Otvoreno Društvo (2005- 2006); predavač za romski jezik i kulturu za studente u Visokoj školi za novinarstvo- Makedonski Institut za medije (2005 – 2008); predavač o romskoj kulturi socijalnim radnicima iz RM- ROŽM DAJA- Kumanovo (2006); ekspert izradjivač Strategije za razvitak Roma na Kosovu i njihove kulture, jezika i medija - Vlada R. Kosova (2008); trener za romsku kuturu u 10 policijskih stanica u RM- OSCE – Misija Skopje (2008); izrađivač nastavnih programa za izučavanje romskog jezika i kulture u osnovnim školama u RK - Vlada R. Kosova- Ministarstvo za obrazovanje i tehnologiju (2009-2010); predavač na ljetnjim taborima o romskom jeziku, kulturi i književnosti- Zveza Romov Slovenije (2008-2012); predavač u školi za romski jezik i kulturu u Republici Crnoj Gori (2014); profesor-sertifikator nastavnicima romskog jezika i kulture u RK-Vlada Republike Kosova- Ministarstvo za obrazovanje i tehnologiju i CoE Office Pristina (2014-2015);

Autor je sljedećih djela: Mahaatma (poezija-1996); 9 Dječje priče (1996); Romi u makedonskoj književnosti, muzici i filmu (2002); a koautor u djelima: Romski jezik 1 (2005); Romi, njihova povijest običaji, tradicija, jezik i praznici (2006); Ilustriran recnik - Ajde da ucime romski, makedonski i angliski (1998); Kratka istorija na Romite (2005); “Stari romski prikazni” (2006); Romsko-makedonski i makedonsko-romski rečnik (2010); Gramatika na romskiot jazik (2010 Gramatika romskog jezika (2012); Romani čhib thaj specifike e romane kulturake 1 (2014); Romani čhib thaj specifike e romane kulturake 2 i Romani čhib thaj specifike e romane kulturake 3 (2015); Romsko-crnogorski i crnogorski romski rječnik (2015).

Kao prevodilac i lektor učestvovao je u radu djela „Bela Kula“ (F. Redzeposki, 1996); Izbor poezije Federika Garsije Lorke (1996); Otvori gi portite (S. Demirov,1997); Prijevod scenarija i sinhronizacije na romskom jeziku filma “JESUS” (New Life Films, Orlando, USA-1997); Svetlinata na cvetot (S. Iljaz, 2001) i dr. U razdoblju od 1996 - 2015 preveo je

na romskom jeziku zvanične dokumente i materijala za Ministarstva i Vlade Makedonije, BiH, CoE, Crne Gore i Hrvatske.

Svojim prezentacijama i predavanjima o romskom jeziku, kulturi, književnosti i povijesti gostovao je u Sloveniji, Poljskoj, Srbiji, Njemačkoj, Bugarskoj, Mađarskoj, Švedskoj, Češkoj Republici, Austriji, Slovačkoj, Ukrajini, Crnoj Gori, Finskoj, Španjolskoj, Franciji i dr.

Bio je član sljedećih asocijacija i organizacija: član Savjetodavnog Odbora u program romskih kulturnih inicijativa-OSI, Budimpešta, Mađarska; član Borda Direktora Internacionalne asocijacije pisaca Roma, Helsinki-Finska; član Nacionalne delegacije za Inkluziju Roma u Dekadi Roma 2005-2015; član ekspertskeg tima Savjeta Europe za školske materijale o romskom jeziku, član ekspertskeg tima ECMI - grupa Obrazovanje i delegat u Europskom romskom forumu u Strazburg-u.

Za svoj rad nagrađivan je književnim nagradama i priznanjima za rad na jeziku u Italiji, Makedoniji, Švedskoj i Hrvatskoj.